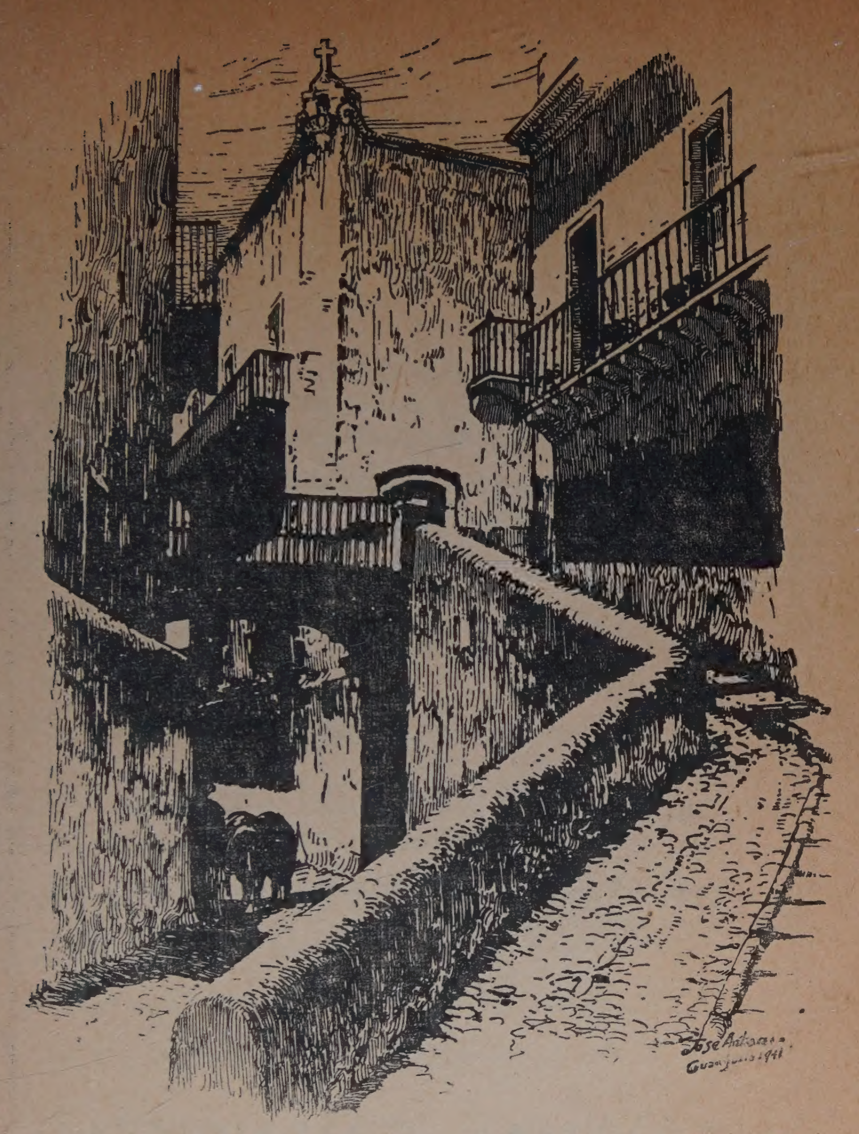
CUADERNOS AMERICANOS

MEXICO

4



G U A N A J U A T O:

Joyel minero del Centro de la República, que inundó de oro y plata al nuevo y al viejo continente, duerme tranquilo un sueño envuelto en gasas de recuerdo, de arte y de heroísmo, hasta que venga un Quijote que lo despierte a un nuevo vivir.

Mientras tanto, el viajero podrá con paso leve deambular por sus callejas tortuosas y llenas de encanto.

VIAJE USTED
EN
LOS
FERROCARRILES NACIONALES DE MEXICO



La NACIONAL FINANCIERA, S. A., es una institución de crédito dedicada a fomentar el mercado nacional de capitales y acelerar la industrialización de México.

Entre sus operaciones y servicios más importantes, se cuentan los siguientes:

- Emitir **Certificados de Participación** y títulos financieros.
- Llevar a cabo toda clase de operaciones con valores.
- Otorgar créditos a aquellas industrias útiles para el país.
- Promover el establecimiento y la ampliación de actividades productivas.
- Auxiliar a los inversionistas en la selección de valores, etc., etc.

NACIONAL FINANCIERA, S. A.

VENUSTIANO CARRANZA No. 25

APARTADO No. 353 MEXICO, D. F.

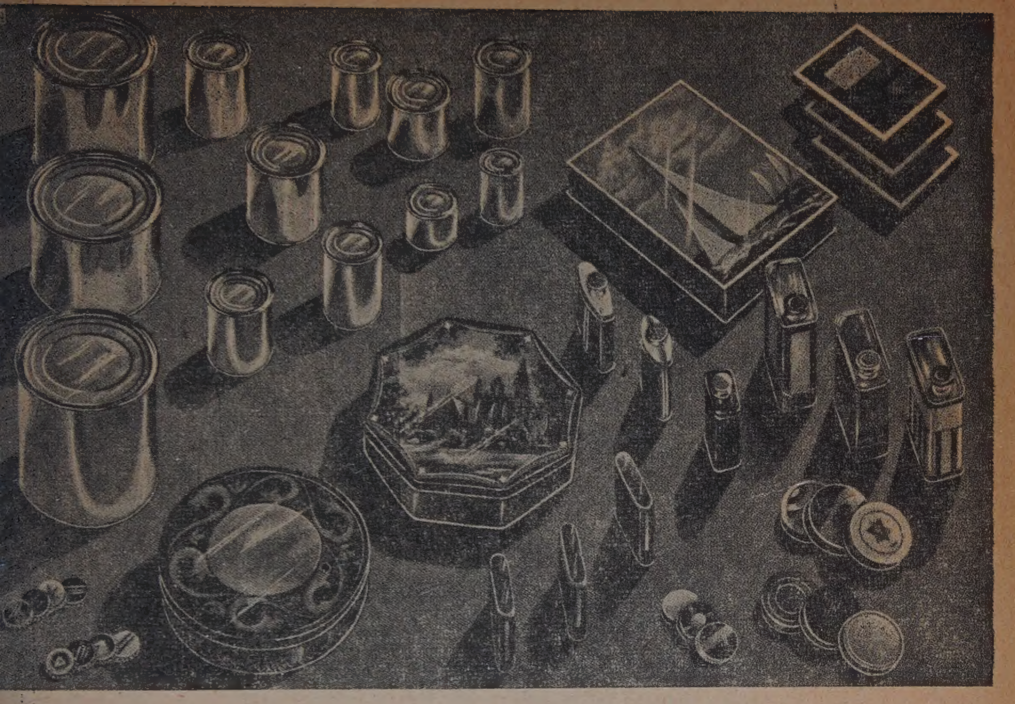
(Autorizado por la Comisión Nacional Bancaria en Oficio No. 601-II-7399 de 28 de abril de 1948).

La cerveza renueva las energías gastadas, porque nutre, al mismo tiempo que refresca.

La cerveza contiene 90 % de agua, de la más pura que es dable obtener y 10 % de alimento líquido, cereales también, como el pan. Al beberla usted, toma cierta cantidad de cebada, malta y lúpulo, donde existe latente la vitalidad de los campos oxigenados, que fertiliza el sol....

●

ASOCIACION NACIONAL DE
FABRICANTES DE CERVEZA



ENVASES DE HOJA DE LATA...

Presentamos una sumaria ilustración de los principales productos que se fabrican con hoja de lata: en nuestra Patria, mediante una técnica comparable a la de los países más avanzados y con materiales de primerísima calidad, la producción de la hoja de lata de calidad insuperable se resume en ALTOS HORNOS DE MEXICO, S. A.

LA gran variedad de envases que se fabrican hoy día a base de hoja de lata, sirven para hacer llegar al público consumidor artículos de toda clase Sólo mediante el empleo de hoja de lata se asegura la calidad y las satisfactorias condiciones de los productos envasados.

Esto se debe a que la hoja de lata reúne características que la hacen inatacable por la mayor parte de las sales y conserva, por tanto, sin alteración los alimentos más puros y los aceites más delicados. Por esta razón y debido, además, a las excelentes condiciones que presenta la hoja de lata para los diversos tratamientos mecánicos de división, curvación, embutido, soldado, etc. es constantemente empleada en la fabricación, principalmente de:

● ENLATADOS PARA ALIMENTOS, entre los que se incluye fundamentalmente el envase de frutas, legumbres, carnes, pescado, sopas, etc.; así como café, leche en polvo, leche condensada, cocoa, etc., cuya adecuada conservación exige las mejores condiciones de seguridad e HIGIENE.

● ENVASES EN GENERAL en una gran variedad de figuras y tamaños para sustancias tales como: cerveza, pinturas y barnices, aceites naturales y minerales, tabaco, cosméticos y productos farmacéuticos, grasa para zapatos, jabón, etc.

● TAPON CORONA Y CUBIERTAS entre los que se señala especialmente la fabricación de corcholatas para botella, tapaderas lisas y atornilladas, golletes de manguera, etc.

● Y UNA GRAN DIVERSIDAD de productos para los usos más variados entre los que se enumeran: artículos para cocina, equipos de repostería y toda la extensa rama de juguetería, novedades, letreros, litografías e impresiones en general.

México necesita incrementar el sistema de envases de sus productos agrícolas para hacerlos llegar a todas las regiones del país; resolviendo, en esta forma, la necesidad de embarque inmediato de alimentos imposibles de almacenar y evitando, así, las pérdidas cuantiosas que esto ocasiona. Lo que ya es posible, desde el momento en que México cuenta con la materia prima necesaria y con una técnica y una organización al servicio de la industria nacional; organización que responde, en nuestra Patria, al nombre de ALTOS HORNOS DE MEXICO, S. A.

ALTOS HORNOS, está ya en capacidad de entregar Hoja de Lata para cualquiera de sus empleos, desde un envase de aceite mineral, hasta el que se necesita para los comestibles más delicados.

ALTOS HORNOS DE MEXICO, S.A. AHMSA

OFICINAS EN MEXICO: V CARRANZA No 25 DFSP 404 A 411
TELS ERICSSON 17-91-42 MEXICANA 35 50 78

CUADERNOS AMERICANOS

No. 4 Julio - Agosto de 1949 Vol. XLVI

INDICE

DEMOCRACIA EN FUNCIONES

LA interdependencia entre los fenómenos espirituales y económicos es tan compleja, y tan espontánea la tendencia de los pueblos a su mutuo conocimiento y trueque de valores, que todo inclina, dentro de una bien entendida democracia, a favorecer esas relaciones internacionales, a estimular, en lo espiritual y en lo económico, dichos intercambios.

Esta parece ser la razón por la que se observa actualmente en las esferas oficiales de los EE. UU., relativamente al turismo, una corriente pronunciada a favor de una tesis sostenida en México hace ya algunos años. El turismo es y sobre todo puede ser mucho más que asunto de distracción y solaz particular para convertirse en una circulación económica exigida por la salud del cuerpo de naciones. Hoy día, por ejemplo, los EE. UU. necesitan horizontes hacia donde dirigir los excedentes de su producción industrial siempre en auge. Mas para ello se requiere que los Estados clientes posean los dólares necesarios para la adquisición de tan deseables mercancías. Los préstamos de nación a nación, independientemente de sus peligros, conocen serias limitaciones en regímenes sensibles a los movimientos de la opinión pública. Por consiguiente, el crecimiento de las naciones menos desarrolladas que no se hallen dispuestas a renunciar a su propia industrialización conformándose con el papel de eternas abastecedoras de materias primas, dependerá en parte de su aptitud para recurrir a medidas complementarias en otro orden de cosas. Aquí es donde el turismo aparece como una industria básica capaz de restablecer el equilibrio de las balanzas exteriores. Es obvio que a la superproducción norteamericana en la industria manufacturera conviene que México responda con una superproducción similar en el ramo del turismo, es decir con la ampliación de su capacidad para absorber los caudales trashumantes. Porque el individuo que traspasa una frontera no es sólo un agente de conocimiento democrático, un pacífico lazo de unión entre los pueblos, sino que es al mismo tiempo un factor económico muy caracterizado que derrama a su paso la moneda de su país de origen. Gracias a la multiplicación de tan amables factores, puede un estado acogedor como México hacer cosecha de divisas que, bien invertidas, le permitan seguir adquiriendo sin interrupción, para su enriquecimiento nacional, aquellos artículos de la superproducción norteamericana que considere más útiles.

No es pues extraño que exista hoy una fuerte tendencia oficial en los EE. UU. en pro del encauzamiento de sus raudales turísticos hacia sus fronteras del sur con objeto de aumentar en su propio provecho nuestro poder adquisitivo, como existe en México una inclinación no menos declarada a mejorar nuestra capacidad colectora, viviendo en una armonía democrática cuyos beneficios materiales y morales no conocen todas las naciones

F. L. S.


BR-2
Belmont
Belmont
Cigarros, suaves, frescos,
aromáticos. BELMONT
Mezcla insuperable
de tabacos Virginia,
Burley y Turco;
"Aroma del Jardín de Alá".
COMPARE CALIDAD Y PRECIO!
65¢
CAJETILLA



- لذيذة ومنعشة
- *Εὔγευστη καὶ δροσιστική*
- *Köstlich und erfrischend*
- Heerlijk en verfrissend

Aunque no lo parezca, estas palabras significan "deliciosa y refrescante" en: Arabe - Griego - Alemán - Holandés.

REG. S S A 4598 "A" PROP. B-201

CUADERNOS AMERICANOS

AÑO VIII VOL. XLVI

4

JULIO - AGOSTO
1949

MÉXICO, 1º DE JULIO DE 1949

REGISTRADO COMO ARTÍCULO DE SEGUNDA CLASE EN LA ADMINISTRACIÓN DE CORREOS DE MÉXICO, D. F. CON FECHA 23 DE MARZO DE 1942.

IMPRESO EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CVLTVRA
REP. DE GUATEMALA 96. MEXICO, D. F.

S U M A R I O

N U E S T R O   T I E M P O

A V E N T U R A   D E L   P E N S A M I E N T O

P R E S E N C I A   D E L   P A S A D O

D I M E N S I O N   I M A G I N A R I A

INDICE DE ILUSTRACIONES



Fotograbados de
FOTOGRABADORES Y ROTOGRABADORES UNIDOS, S. DE R. L.
Bucareli 24.—México, D. F.

Nuestro Tiempo

LAS JUNTAS MILITARES DE GOBIERNO

Por *Jesús SILVA HERZOG*

Los vocablos revolución y rebelión suelen confundirse, considerándolos sinónimos. Nada más inexacto. Las revoluciones las hacen los pueblos para modificar, a veces radicalmente el orden establecido; son movimientos sociales de desesperados, de verdaderos suicidas que después de agotar los medios pacíficos para el logro de sus aspiraciones, se ven obligados a acudir a la violencia. En cambio las rebeliones las hacen los soldados con el único fin de adueñarse del dominio político y satisfacer su ambición de poder y riqueza. Las revoluciones producen héroes y apóstoles; las rebeliones no. Lo que las rebeliones producen son déspotas, dictadores o tiranos.

Las revoluciones, no obstante los daños materiales que necesariamente causan, significan jalones hacia adelante en la historia y transformación social. Las rebeliones también perturban el desenvolvimiento económico; pero implican retroceso, pasos hacia atrás; porque los rebeldes privados de una visión, de propósitos constructivos, de imaginación creadora, sólo saben caminar por las veredas que utilizaron generaciones ya idas. Son, invariablemente, reaccionarios en el más puro sentido del término.

En los países de la América Hispánica han sido pocas las revoluciones y muchas las rebeliones. Por supuesto que los rebeldes siempre llaman revolución a su rebelión. Intentan ennoblecer su causa con hermosas palabras y así ocultan sus turbios designios. Las declaraciones y manifiestos de los caudillos rebeldes —esto es obvio— siempre hablan de salvar a la Patria, aun cuando la Patria goce de bienestar y tranquilidad. Inventan peligros para darse el fácil gusto de conjurarlos, o exageran los problemas existentes, inevitables en toda comunidad política.

En épocas pasadas y hasta hace no muchos años, a menudo triunfaban las revoluciones, aun en los casos en que estallaran sin previa preparación, que fueran originadas por la miseria popular, o por la desesperación de las masas ante el desacierto y despotismo de los gobernantes. Recuérdese la revolución de 1848 en Francia. Y es que sin grandes dificultades podía el pueblo allegarse iguales o no muy desiguales armas a las de los ejércitos regulares: espadas, fusiles, pistolas y hasta toscos cañones de distintos calibres. En las ciudades la eficacia de la barricada fué muchas veces demostrada; y en los campos, el bosque y la montaña dieron protección no pocas veces a los combatientes revolucionarios para organizarse o les ofrecieron refugio para rehacerse, en las parciales derrotas.

Por otra parte cuando era posible la planeación cuidadosa del movimiento revolucionario, no era tarea insuperable ocultar las armas hasta el momento de la iniciación de la lucha.

En nuestro tiempo las cosas han cambiado, resultado de los triunfos de la magia negra, de la invención de poderosas armas destructoras y del perfeccionamiento de las antiguas. La barricada ha perdido su eficacia ante los tanques —monstruos diabólicos de acero— y las bombas incendiarias. Lo mismo puede decirse de la montaña y del bosque. Ya no sirven de asilo. Para el avión violador del espacio, no existen distancias ni escondites: uno de sus tripulantes puede con mano trémula arrojar la bomba asesina que destruya la vida de muchos valientes.

También cabe apuntar la dificultad de adquirir tanques y aviones y la imposibilidad de ocultarlos.

Estas observaciones explican, por lo menos en parte, la permanencia en el poder de gobiernos impopulares. Con las armas modernas se reduce a la obediencia en pocas horas a las muchedumbres descontentas y agresivas; no importa que se trate de pueblos viriles, celosos de su libertad y capaces de sacrificio. Ahí está el dramático ejemplo de España y otros no menos dramáticos en el continente americano.

Y es que no hay que olvidar que el progreso técnico, en este caso la técnica guerrera influye de manera preponderante en el destino del hombre, en el rumbo de la historia.

En nuestros días una revolución sólo puede triunfar si los oposicionistas al régimen establecido, logran sumar a su causa a jefes y oficiales militares prestigiados; de modo que al co-

menzar la contienda armada, el pueblo cuente con la ayuda decidida de fracciones del ejército. De esta suerte al desaparecer la desigualdad en los armamentos, el triunfo o fracaso de los revolucionarios dependerá de circunstancias y factores diferentes, tales como la superioridad numérica, la pericia estratégica y la profundidad de las corrientes ideológicas.

Claro está que una rebelión no siempre alcanza la victoria; los soldados desleales y traidores suelen conocer la amargura y las consecuencias de la derrota; mas en las rebeliones, al no existir desigualdad en las armas de combate, las condiciones son las mismas hoy que hace treinta, cincuenta o cien años.

POR desgracia muchas veces las rebeliones han triunfado al sur del río Bravo, segando vidas y destruyendo riquezas. El caudillo afortunado, general o coronel, usurpaba la presidencia de la república, designando a sus ministros, excepto el de la guerra, entre los letrados dispuestos a servirle y a compartir con él el ejercicio del poder y la responsabilidad. Generalmente se acudía a subterfugios jurídicos: trampas de covachuelistas, para legalizar la usurpación. En seguida se promulgaban leyes que garantizaran los intereses creados y los nuevos intereses de los gobernantes; sin olvidar, por supuesto, las disposiciones para sojuzgar al pueblo y mantenerlo en la servidumbre o en la esclavitud. Se vienen a la memoria los nombres de Victoriano Huerta y de Juan Vicente Gómez, esos dos trágicos personajes verdugos de sus pueblos.

En años recientes no son pocas las rebeliones ocurridas en Hispanoamérica para nuestra vergüenza y desdicha. La palabra rebelión tiene indudable sinonimia con el término cuartelazo, puesto que la rebelión comienza en un cuartel o en los cuarteles.

Algunos de los últimos cuartelazos o rebeliones han tenido un cierto matiz novedoso. La novedad no consiste, seguramente en que un alto jefe del ejército o el propio ministro de la guerra sean los iniciadores de las asonadas militares, faltando a sus más elementales deberes y traicionando a sus jefes. La novedad estriba en que después de derrocar, por medio de la fuerza, a los regímenes políticos legalmente constituídos, se forman juntas militares de gobierno, en las que los generales, coroneles o tenientes coroneles, ocupan todos los más altos cargos; de lo cual resulta que un coronel viene a ser Mi-

nistro de Relaciones Exteriores, un teniente coronel de Sanidad, un general de la Hacienda Pública, etc. La catástrofe será siempre inevitable; porque ¿qué puede saber el militar de cuestiones hacendarias, de salubridad o de problemas internacionales? ¿O es que al entregarles la espada para defender a las instituciones y a la Patria, descendió sobre ellos el Espíritu Santo?

Noble es la profesión del soldado. Defender las leyes emanadas de la voluntad popular, defender el territorio nacional en el peligro, son hermosas misiones que dan prestigio, honor y gloria; pero olvidarse del cumplimiento de sagrados deberes para torcer el destino de un pueblo; imponerse por la fuerza para colmar su codicia; eso, señores generales, coroneles, tenientes coroneles, mayores o capitanes; eso es arrastrar por el lodo la espada y las insignias; eso es caer en la ignominia.

El militar profesional estudia en su juventud en las academias especializadas, donde se le prepara para la guerra, para ser buen guerrero; no se le prepara para la paz; no se le enseñan ciencias económicas, políticas y jurídicas, sociología, medicina, ni materias agronómicas, ni pedagogía, con la necesaria amplitud. En pocas palabras, no se le capacita para dirigir ningún ramo especializado de la administración pública, como no sea para los de su profesión concreta. Entonces ¿cómo es posible que se improvise médico, internacionalista, agrónomo, etc.? ¿Cómo puede el soldado entender y resolver con atingencia, con profundo conocimiento de causa y efecto, los complejos problemas económicos que hoy agobian a las naciones?

¿Qué dirían los irresponsables señores de las juntas militares de gobierno, si en el desafortunado evento de guerra extranjera, fuese nombrado un astrónomo, jefe supremo del ejército; y si el mando de regimientos y batallones estuviera a cargo de farmacéuticos, filósofos o poetas? ¿Y cuál es la diferencia fundamental de un astrónomo o farmacéutico improvisado estratega y de un coronel metido a internacionalista o financiero?

¿Será preciso insistir en que no hay ciencia más difícil que la de gobernar, sobre todo en el presente momento del suceder humano?

Desde principios del siglo XIX hasta la terminación de la primera guerra mundial, en los países latinoamericanos, predominó, por la influencia de Europa, el liberalismo económico.

Los gobiernos desempeñaban funciones políticas y administrativas, estas últimas con delimitaciones precisas; porque el criterio dominante era la libertad para los individuos y la empresa privada; había que "dejar hacer y dejar pasar", en consonancia con los principios dominantes. El Estado no debía sino ser productor de seguridad y garantizar la propiedad y la libertad; debía también realizar aquellas obras públicas que por su magnitud no podían llevar a cabo las entidades particulares. En consecuencia, la acción del gobernante se hallaba perfectamente delineada y por lo mismo el ejercicio del poder, resultaba hasta cierto punto sin grandes complicaciones.

Después de 1918, en unas naciones primero y en otras más tarde, con mayor o menor decisión, se ha ido abandonando la doctrina de los economistas clásicos ingleses, sustituyéndola por una definida tendencia al intervencionismo, por un retorno al mercantilismo del siglo XVII, con las inevitables innovaciones de tiempo y lugar. Por consiguiente la responsabilidad de los gobernantes es ahora extraordinariamente grave a causa de la complejidad de los problemas. De aquí la necesidad imperativa de que los directores de una nación tengan además de experiencia, vastos conocimientos científicos y técnicos y un celo apasionado por servir a su país.

Por todo lo anterior, nunca como ahora, se ve con claridad, cuán ilógico y peligroso es para el bien de una República que su vida económica, social y política esté en manos inexpertas, de quienes no saben bien lo que quieren y desconocen el rumbo hacia donde dirigir la nave del estado.

La política de las juntas militares de gobierno nos llenaría de asombro, si no nos explicáramos sus errores, engendros de su pasión. Ilegítimo fué el origen de su poder y hablan de legalidad; sembraron el terror, aterrorizan a cada momento y acusan a sus adversarios de terroristas; encarcelan injustamente a los que no cometieron más delito que servir con lealtad al gobierno legal anterior y hablan de justicia; y si algún enemigo político busca asilo en misión diplomática extranjera, ¡ah! entonces lo acusan de delitos del orden común, para disimular su inquina. Interpretan a su manera las convenciones y los tratados, e ignoran los más elementales principios de humanidad.

Allí están, para no citar sino dos ejemplos, los casos de Luis Beltrán Prieto y Víctor Raúl Haya de la Torre. El primero gran educador, encarcelado en Caracas; y el segundo ilustre político que para salvar la vida, tuvo que asilarse en la Embaja de Colombia en Lima. Prieto organizaba la educación liberal en su país, y ese ha sido su delito; el delito de Haya de la Torre consiste en haber consagrado su existencia al servicio de una idea medularmente generosa. ¿Qué hombre honrado se atrevería a sostener que Víctor Raúl es un criminal del orden común? Se puede no coincidir en todo con el programa político de Haya de la Torre, como el autor de este artículo no coincide; mas hay algo que no puede negarse y es que el dirigente aprista peruano es un intelectual de primera fila, una persona honrada que merece el respeto de los hombres de bien.

¡Pobre América nuestra! Ya lo dijo Rubén:

Cristo va por las calles flaco y enclenque,
Barrabás tiene esclavos y charreteras,
y las tierras de Chibcha, Cuzco y Palenque
han visto engalonadas a las panteras,

Lo peor de todo es que no hay sanción internacional para estos asaltantes del poder. Las consideraciones de carácter moral no cuentan para nada. Las juntas militares de gobierno de sucio origen y sin más apoyo que las armas de la soldadesca envilecida o engañada, son prontamente reconocidas por naciones extranjeras, con lo cual se sienten legitimadas y con respaldo para intensificar su acción persecutoria.

Se dice que el inmediato reconocimiento se halla justificado por la doctrina Estrada, dada a conocer hace algo menos de cuatro lustros. No falta quien afirme que dicha doctrina fué entonces oportuna, porque tendía a favorecer el triunfo de los movimientos populares, pero que en la actualidad ya no lo es y está produciendo resultados contrarios; que ya ha envejecido y que debiera ser sustituída por una doctrina nueva, estimulante a la formación de regímenes políticos democráticos y no a las de aquellos basados en la violencia y en ideas retardatarias.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que indigna y deprime observar que después de haberse dicho y gritado en todos los tonos, durante la última guerra, que se peleaba por la demo-

cracia y la libertad, se consoliden gobiernos bien lejanos de aquellos principios y que más bien se parecen a la dictadura de Franco, torvo asesino del pueblo español.

El hombre no podrá superar la crisis en que impotente se agita, si no descubre fórmulas nuevas de convivencia humana; mas no de convivencia entre malvados, sino entre hombres de buena voluntad, resueltos a luchar por un mundo en el cual prive la decencia y la confianza entre los individuos y los pueblos. Iniciar la lucha por alcanzar estos fines, es inaplazable tarea de los intelectuales libres de América y de los demás continentes.

VENEZUELA, PORTAESTANDARTE

Por *Eugenio IMAZ*

"HA cobrado para mí honda significación que CUADERNOS rindiera a nuestra hoy golpeada democracia, en la persona de Rómulo Gallegos, el homenaje que trajo la primera entrega de enero. No podía ser de otro modo. CUADERNOS AMERICANOS es cabeza también de grandes causas". Así se expresa, en carta recibida por la secretaría de CUADERNOS, un escritor venezolano, al que conocemos lo bastante para poder afirmar públicamente que su voz es hoy una de las más autorizadas y limpias, de las más templadas y encendidas por el amor a su país. La carta es tan verdadera, grita tan abiertamente toda la significación dolorosa y decisiva de un acontecimiento que en el fárrago de las crónicas parece ocupar su consabido lugar, que nos sentimos en la obligación de publicarla casi por entero, para que sea verdad una vez más que CUADERNOS es cabeza de grandes causas.

Porque la causa que ha sufrido una ennoblecedora derrota recientemente en Venezuela es una gran causa. Hay acontecimientos que, a primera vista, se parecen a otros muchos, y sostener que el accidente en que una junta de coroneles más o menos ilustrados, o más o menos bárbaros, ha desplazado a un gobierno democrático, como quien dice, de un papirotazo, pueda ser en los países de América algo trascendental, parecerá a tantos que tienen ya cuajada y hasta cristalizada la experiencia continental de muchísimos años una exageración desmesurada indigna de figurar en algo que no sea un simulacro retórico político o político retórico.

Pero al buen entendedor pocas palabras. Y le bastarán al lector las de la carta que transcribimos para que se dé cuenta de que en el caso de Venezuela no se trata de una militarada más, que dentro de las vainas de los sables relucientes y bajo las viseras bien platificadas se esconden propósitos todavía más turbios que el mero afán de mando, esta tan fuerte debilidad

de quienes hacen doble profesión de servir a la patria y ser fieles a la palabra empeñada.

Nuestro testimonio, pues, no viene sino a corroborar, por la parte que nos toca, el irrecusable de la carta. Dos razones nos mueven a precederla de algunos comentarios: una personal, la de nuestra estancia por dos años, ocupados en labores docentes, en la otrora dulce Caracas; otra personal-universal, porque por ella habla un español universal de hoy que vivió hasta el fondo, o bebió hasta las heces, la tremenda experiencia española.

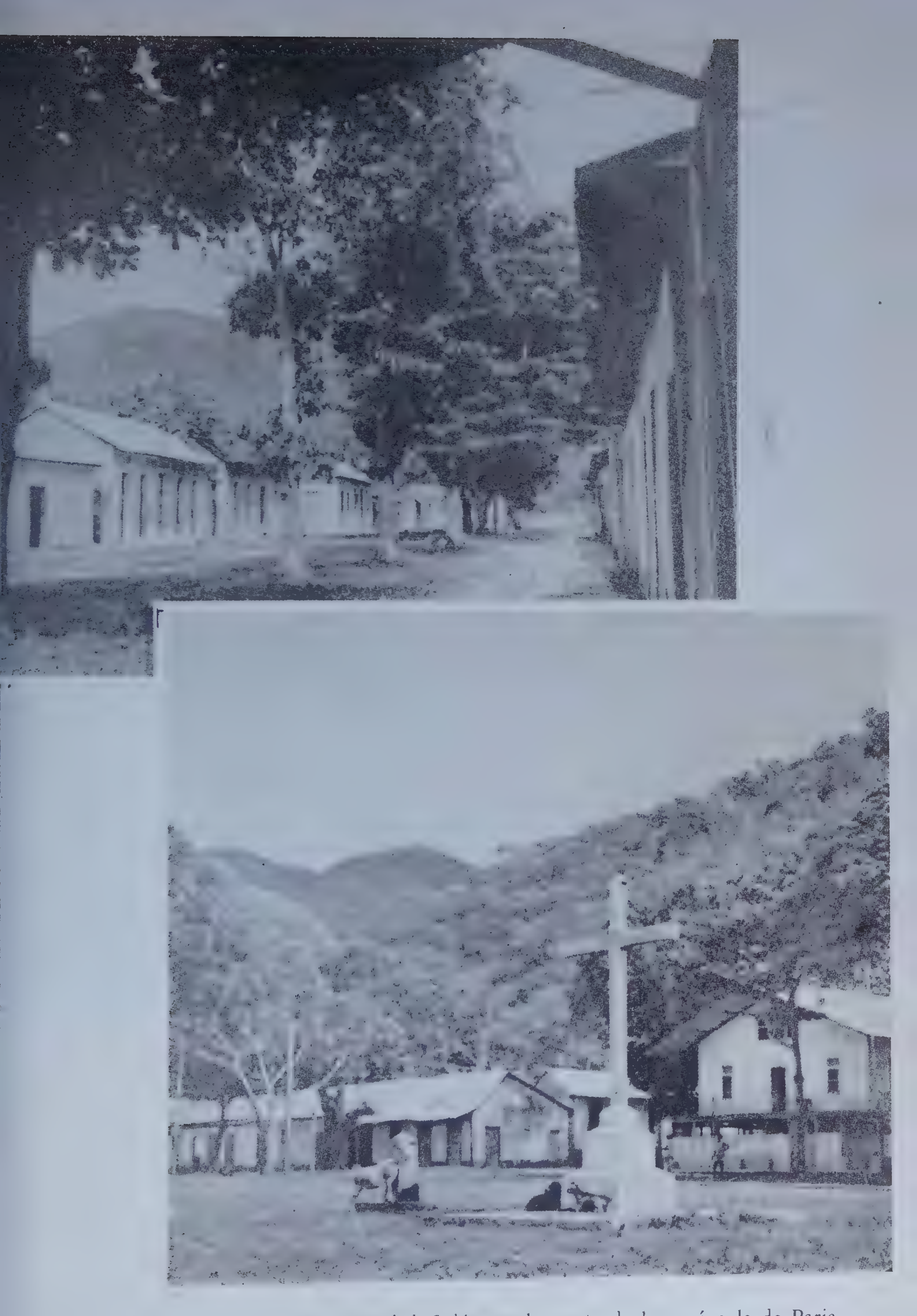
Mucho hemos machacado algunos españoles —y seguiremos sin dar nuestro brazo a torcer por más que parezca retorcerse en barroquismos filosóficos y equidistantes— la significación singular que en la historia de nuestros días y de siempre corresponde a la guerra de España y a su causa popular republicana. Tanto hemos machacado que nos invade ya la sensación de estar trabajando sobre hierro frío.

No se trata de paralelos históricos. Se trata de una misma experiencia vivida dos veces: la que tuve en España y la que he tenido en Caracas. No soy hombre de partido pero tampoco, Dios me guarde, un evadido. Cada quien tiene su destino, cuando lo tiene, y el mío lo he creído ver en el de servidor furtivo de mi pueblo, haciendo todo lo que esté de mi parte —no de mi partido— para que él sirva a la humanidad. Un pueblo sirve a la humanidad humanizándose él mismo, y se le humaniza dándole de comer, primero, educándolo, inmediatamente, y preparándolo así para que, en grado mayor cada vez, disfrute o padezca de una vida intensamente decente y noble. Pero no se humaniza a un pueblo como se humaniza a un niño. Porque si el *ideal* pedagógico es que el hombre se haga a sí mismo, tratándose de un pueblo *no hay otra manera* de humanizarlo que haciendo que se haga a sí mismo. No he llegado más allá de la fórmula de Lincoln: *gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo,* porque yo sé que en esta fórmula Lincoln encerró su ideal de humanidad. Pues bien: cuando un país prestigioso del Continente, rompiendo gubernamentalmente con sus mejores tradiciones, se entregaba, un poco más que gubernamentalmente, al ejercicio rezagado y pomposo de fórmulas catastróficamente arrumbadas, y extendía sobre el cuello de Franco sus amorosos cuatro brazos consulares, el país del

libertador, después de una dictadura sultánica de treinta años, se entregaba fervorosamente al ensayo de una democracia decente y verdadera. Quien haya visitado el país puede contar a qué extremos lo había reducido la rapacidad patrimonial del déspota. Quien haya tratado a los que conocieron sus mazmorras, sus grilletes y caminos y abrieron carreteras en la intemperie tropical, sabe en qué grado esquilmó sus mejores fuerzas humanas. Nadie que haya conocido a los gobernantes desplazados por la cofradía de coroneles podrá negarles la dedicación afanosa, intensamente reformadora, auténticamente popular. Tampoco los militares que vigilaron las repetidas elecciones podrían recusarlas por amañadas. Y quien haya recorrido campos y ciudades, no habrá dejado de advertir la efectiva popularidad de que gozaba el régimen.

Nada de esto significaba mucho para algunos intelectuales de la capital, que se daban al entretenido juego de sus críticas fáciles a una obra ingente, emprendida con considerables recursos fiscales, debidos a la renta del petróleo, pero con la natural carencia de personal a la altura de tan elevado menester, pues no es cosa fácil para la biología humana reparar los estragos de una dictadura oriental de treinta años. Pero había que echarse a nadar, fuera como fuera, había que sembrar el petróleo a voleo, para que el pueblo, el verdadero pueblo mestizo de la costa, la montaña y los llanos, pudiera hacerse dueño de su destino, que en modo alguno debía seguir colgado del hilo viscoso del petróleo. De esto se trataba y no de socaliñas constitucionales o de tiquismiquis personalistas que iban nutriendo inocentemente de argumentos el repertorio exhausto de una reacción al acecho. Porque se había puesto el dedo en las dos llagas mayores: el monopolio eclesiástico de la enseñanza y el familiar de haciendas y negocios. Tenemos, como en España, una seria obra educativa, no confesional pero tampoco sectaria, con buen cuidado, esta vez, de no soliviantar gratuitamente los sentimientos religiosos. También como en España, una reforma agraria bastante discreta y, finalmente, una intervención directa del estado en la promoción de la agricultura y de la industria nacionales como no conocimos en España.

No me importan los motivos que llevaron al ministro de la guerra a violar concentradamente la palabra empeñada. Porque no se trata de la ambición frívola de uno o dos coroneles



Plaza y calle principal de *Puerto Cristóbal Colón*, en la punta de la península de Paria. La cruz marca el lugar donde se supone que Colón desembarcó por vez primera en tierra firme imaginando que por allí se encontraba el Paraíso.



Venezuela.
(Santa Rosa del Agua, Maracaibo).

sino de los intereses poderosos que supieron engatusarla. Cuando Madero fué asesinado por mandato de Victoriano Huerta, no fué el lema de "sufragio efectivo y no reelección" lo que con él se trató de enterrar, ni fué tampoco la ambición del generalote la que verdaderamente puso la pólvora en la escopeta. Por debajo de aquella fórmula andaba hirviendo el clamor social del mexicano medio, depauperado y desposeído. Las mismas fuerzas que sostuvieron a Huerta, las clericales y las adineradas, han sostenido desde un principio al triunvirato caraqueño. Nada dicen en contra algunos disentimientos superficiales, como nada dijeron —no hay más que verlo— algunos disentimientos eclesiásticos y monárquicos de Franco. La educación está hoy dominada en España por el *Opus Dei,* que por respeto no me atrevo a traducir por "obra de Dios", en tanto que las perspectivas constitucionales se hallan circundadas, como la peseta, "por la gracia de Dios". De lo que se trataba en uno y otro y otro caso es de que no hubiera *república,* es decir: *gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo.*

La significación profunda que corresponde a lo ocurrido en Venezuela es que viene a ser una réplica pacífica, pero igualmente hedionda, de lo que sucedió en España. En estos momentos en que tantos estados americanos andan por los pasillos de la O.N.U. celestineando en favor de Franco, el caso de Venezuela tiene que enarbolarse como una bandera americana, española, universal. Venezuela es hoy, como en sus primeros días heroicos, un portaestandarte. Hallándose en curso de movilización por América las fuerzas enemigas, con desplazamientos de personal eclesiástico, académico y falangístico que sólo para un lerdo pueden pasar inadvertidos, sería el colmo que nos durmiéramos y no precisamente sobre nuestros laureles. Para nosotros, los españoles del destierro, parece como si, efectivamente, con lo ocurrido en Venezuela, la causa española hubiera echado raíces de verdad en suelo americano. En el mismo suelo que Colón visitó primero de toda la América y creyó seriamente ser el paraíso; en el mismo suelo sagrado donde Bolívar iniciara impetuosamente la liberación americana porque no se dejó intimidar ni por la naturaleza desatada.

Pero ya es hora de que dejemos hablar a nuestro amigo, reservando su nombre por razones obvias.

Caracas, sábado 7 de mayo de 1949.

Sr. Juan Larrea,
Secretario de CUADERNOS AMERICANOS,

México.

Muy estimado Larrea:

Han pasado varios meses sin que tuviéramos intercambio epistolar durante los cuales se ha gestado y ha culminado un doloroso drama para mi patria, el cual recuerda aquel que desgarrara su España. Una vez más, en mi país, la barbarie ha golpeado la civilidad. Hablando con metáforas suyas diré que en nuestra Historia, otra vez Hércules ha formulado su ciego non plus ultra. El plus ultra, el más allá hacia el cual tendía nuestro devenir histórico era la democracia popular que, en primera instancia, ofreciera la Junta Revolucionaria mediante la promesa de sufragio universal y convocatoria a elecciones la cual, al ser cumplida, dió origen a los procesos electorales que llevaron, finalmente, a la Presidencia de la República, con aplastante mayoría de votos, al hombre de nuestras letras, a don Rómulo Gallegos, encarnación misma del más allá pacífico y civil al cual aspiraba la nación. Era la presencia en el Gobierno de un hombre que representaba exactamente lo contrario del principio de la fuerza. El 24 de noviembre —mes de los muertos—, día de agonía, los militares asestaban el golpe a esa naciente democracia pacífica. Con ésta, se cumplía la tercera gran negación que, en Venezuela, ha hecho el poderío militar del Poder Civil. La primera fué en 1836, cuando soldados todavía cubiertos con el polvo de las guerras libertadoras derrocaban al Presidente electo, Dr. José María Vargas; la segunda cuando en 1848 las bayonetas disolvieron el Congreso para servir los intereses caudillistas de "la primera lanza de Oriente", el Gral. José Tadeo Monagas; la tercera, ahora, cuando la oficialidad del Estado Mayor agredió la pacífica República que representaba don Rómulo Gallegos, el escritor.

Waldo Frank ha dicho que Venezuela producía siempre los mejores actores en el drama de América. Así lo creo. Cuando Venezuela da a luz por el costado claro, alumbra a un Simón Bolívar, voluntad mesiánica hecha acción práctica; cuando pare por el lado sombrío, engendra a un Juan Vicente Gómez, en-

carnación de la voluntad de poder personal sin tasa ni medida, arquetipo del tirano, ante quien palidecen un Porfirio Díaz con sus impulsos civilizadores, un Rosas con sus arranques popularistas y la secuela de dictadores que han ensombrecido el cielo de América y cuya obra, ni en tiempo ni en hondura del mal, puede compararse con la del tremendo andino que destruyera dos generaciones en mi país. Juan Vicente Gómez *mandó* 27 años y murió de muerte natural.

En la actualidad el drama no puede estar mejor representado. De un lado Gallegos con todo lo que él significa: letras (verbo poético), partido civil, votación —voz— popular, sufragio universal, constitucionalidad, inteligencia, todo ello simbolizado en la voluntad de paz y de civilidad de uno de sus personajes fundamentales, SANTOS LUZARDO (LUZ ARDO) y del otro Estado Mayor, militarismo, traición al juramento prestado, voluntad personalista, espada, violencia, todo ello alegóricamente formulado en otro personaje del drama venezolano, en Doña Bárbara, Doña BARBARIE. Para teñir de mayor dramatismo el acto de pasión que comento, el único Ministro que defecciona de los doce que integraban el Gabinete es el de la DEFENSA nacional, es decir el del Despacho antiguamente llamado de la *Guerra,* a cuya cabeza estaba el Teniente Coronel Carlos Delgado Chalbaud. Este individuo era amigo personal de Gallegos. En el destierro cuando Gómez, Gallegos brindó al entonces cadete egresado de alguna escuela militar de Francia, generosa acogida humana. Los Gallegos y los Delgado tuvieron amistad y la esposa del militar llamaba Mama Teo a la esposa del escritor. Gallegos pensó, con ese inmenso impulso de generosa bondad que le embarga siempre, que el militar sería, quizás, su mejor obra de civilización. Creyó en él. Le estuvo defendiendo de la acusación de traición que hicieran los íntimos, hasta el último momento. Mientras los once Ministros restantes permanecieron fieles, el duodécimo vendió al Maestro. De los doce ese era Judas. Y como Judas, dijo al Maestro su afecto poco antes de que se avecinara la hora de la traición. Y como Judas protestó cuando el Maestro, con tristeza, aludió a sus dudas. Gallegos ha contado que las más hondas palabras de su vida se las dijo al traidor, en la entrevista final, poco antes de que se le detuviera, cuando todavía las máscaras no habían caído. Y que Judas lloró. Y que él le dijo: "Llora, que con las lágrimas quizás despierte en ti el fondo de dignidad que todo hombre

siempre tiene en sí, aun los más viles". Y llorando Judas se fué a vender al Maestro. Sin embargo no todo ha sido en vano, que quedan palabras al viento y un sacrificio redentor. Y aquel destino fatídico que espera siempre a los Judas, en la hora nona de los remordimientos.

Venezuela, en efecto, produce grandes actores. Aquí los hombres interpretan su papel a cabalidad. Carecen de matices. Son de una pieza como los personajes de las tragedias clásicas, como los personajes de las obras galleguianas. Se traducen al símbolo.

Esa facultad es, quizás, la que hace de la Historia de Venezuela una de las más representativas de la América. No es posible estudiar a América en su historia y en su significado más pleno, sin que los hilos de sus acciones se entremezclen con los hilos de la Historia de Venezuela. Fué ésta la primera tierra continental que pisó Cristóbal Colón; en sus selvas situaba la leyenda a El Dorado; la aventura libertadora republicana lleva impresa su nombre que grabaron en rocas y tierras de cinco naciones, los bárbaros guerreros que salieron de mi país a vencer montañas y a estrellar de independencia pueblos; la primera gran convulsión social, la primera revuelta clasista, estalla en esa tierra de tajante geografía, con el nombre de Guerra Larga o Guerra de la Federación; ninguna otra nación indígena opone al español tanta resistencia como la Caribe; es donde en la práctica se deroga más pronto la esclavitud y para quienes sienten el lenguaje secreto del poema, Venezuela produce a un Rómulo Gallegos, como Sarmiento y mejor que él, maestro de escuela, escritor y presidente, cuya obra entraña reveladoras intuiciones y plantea, con meridiana plenitud artística y poética, la necesaria contienda entre Hércules y las fuerzas que sostienen la Lira, y el necesario advenimiento de una era de justicia, de paz y de amor.

Me ha de permitir usted, a esta altura de mi carta, el adentrarme en la significación profunda de ese personaje de la tragedia americana que es Rómulo Gallegos. Si alguna literatura americana *contiene* los elementos de una anunciación, esa es la de Rómulo Gallegos. Si alguna posee otros *sentidos,* es la suya, nacida de profundas intuiciones y de una voluntad mesiánica. Sus personajes son grandes protagonistas de un drama universal, desde Doña Bárbara, doña Barbarie, Hercúlea, coronela de causas bárbaras, encarnación de un oscuro complejo regresionista

al vientre de la noche inconsciente y genésica, hasta Santos Luzardo, el que arde en luz, luz de inteligencia, de paz y de espiritualidad amorosa redentora, pasando por Remota Montiel, la mística goajira que quiere darse a una obra extrapersonal de redención de su pueblo, Marcos Vargas, a quien devora Canaima, Pedro Miguel Candelas que busca su propio ser, Cantaclaro, gallo cantante en madrugada por venir con algo en su nombre del GALLEGOS que suena a clarín *gallardo* —palabra preferida del autor— y la secuela de personajes populares, entre quienes sobresale el misterioso JUAN SOLITO de quien son estas palabras: "Juan Solito necesita *estar solo* y callao en el monte tupío, velando las puntas del bejuco *pa que el principio y el fin siempre se estén tocando*".

Yo quisiera que a la luz de sus conocimientos usted releyera la obra de Gallegos, para nosotros. Gallegos es un hombre inmerso en el ser colectivo, circundado de llamadas, de señales, de símbolos, de voces y en quien pugnan dramáticamente las fuerzas de la América. Es un oscurecido de puro resplandor intuitivo, un entenebrado Bautista que trasmite el mensaje por vía natural de arte inspirado. No es propiamente la conciencia pero sí el profeta que anuncia el Verbo de América, el profeta desmelenado del desierto que clama en medio de la gran soledad de los espacios vacíos y nocturnos de la América y cuyo poder de arrastre opera desde adentro por las vías del sentimiento.

Su vida que ha sido de una austeridad ejemplar, de una firme consistencia humana por recatada y sencilla, no ha dejado de ser también heroica, con heroicidad interior, psíquica. Llegado el momento de la acción exterior, Gallegos supo arrancarle a su condición de patricio una sonoridad metálica de valiente. La manera como se enfrentó a la militarada alzada tejerá historia legendaria en mi país, amante del mito. Las frases tajantes con que latigueaba a las bestias armadas, ya empiezan a ser dichas en la sombra de la resistencia, ya cogen caminos, ya se abren como una estrella por los cielos de la revancha. Y es ésta una de las grandes facultades de Gallegos, la de crear y encarnar el mito. La novela pasional "Doña Bárbara" se ha hecho realidad, acto de pasión en vida, con un Santos Luzardo-Rómulo Gallegos enfrentado a una doña Bárbara-Estado Mayor. Mas no correspondió, esta vez, el triunfo material al que arde en luz de inteligencia, sino a la bárbara devoradora de hombres. La

victoria de Luzardo se cumplió en un plano superior al que ascenderá, muy pronto, la realidad misma de los hechos objetivos. Gallegos es un entenebrado de luz. Se mueve un tanto sonámbulo, un tanto deslumbrado, entre las fuerzas que cruzan su país. Pero atrae hacia sí los destellos de conciencia. Estos le llenan y entonces se *transfigura.* Y empieza a hablar más allá, del más allá, hacia el más allá y amontona sombras, como el escultor el barro, para moldear las formas de la Luz, de la Inteligencia, y anima la materia y nacen a la vida intemporal personajes de ficción y afirmaciones de acción, anunciadores siempre de un tiempo futuro en que los Santos Luzardos vencerán a las doñas Bárbaras. Y ciego entre sus intuiciones que le deslumbran, que le ciegan para lo pequeño, lo ínfimo del instante, recobra la vista ante el horizonte con la intención voluntariosa del triunfo de la luz pacífica. Gallegos descorre velos, dando traspiés, cayendo, levantándose, y en esa lucha titánica nos entrega una palabra: Justicia; una palabra, Amor; Justicia del Amor, Amor de la Justicia. Y esa palabra que implica siempre Paz —paz combatiente y viva, no paz de los sepulcros— es la que esplende como una estrella deslumbrante sobre la mira de la pistola de Doña Bárbara cuando ésta apunta al corazón de su hija, para destruir la Vida, cumpliendo de esa manera con su oscuro signo regresionista de fuerza elemental ahogadora, de Madre Tierra Oscura Devoradora, de Coatlicue ceñida de sierpes y corazones y calaveras. La derrota que esa estrella inflige a doña Bárbara es la derrota de la sombra devoradora por el alba creadora, es el vencimiento de Hércules por la Lira, es el despuntar de una aurora en que triunfa la Hija, el Hijo, el que en Luz Arde. Es el parto de la Conciencia. Más tarde doña Bárbara reencarnará en Remota Montiel y así se habrá cumplido la creación SOBRE LA MISMA TIERRA (título de su última novela).

De un hombre poseído por tales intuiciones no se podía esperar otra cosa que su necesario arribo a la acción pública en que el autor se identificara con los hijos de sus obras. Gallegos tenía que bajar, que encarnar en sus personajes, porque la literatura no ha sido nunca para Gallegos otra cosa que un medio, para hallarse a sí mismo y hallar un sentido a la experiencia de su vida. Gallegos, felizmente, nunca ha sido un hombre de letras como tampoco un hombre político; es el hombre del espíritu integrado a todas sus potencias. Su profunda intui-

ción le obliga, llegado el momento, a adelantarse entre los hombres y a asumir las responsabilidades plenas para que en él, en su persona física e individual, se cumplan los ritos del sacrificio necesario y encarnen los sueños de su pueblo. *Tenía* que llegar a la política porque así lo exige la profunda realidad de su pueblo. Sostener lo contrario es reducir su estatura de gigante a la de un pequeño hombre de letras; es juzgar sus actos con el mediocre patrón de la conveniencia personal. Algunos necios han dicho: "Usted ha debido quedarse escribiendo novelas". Esos no comprenden lo que significa como liberación de conciencia el superar el plano personal individual, el responder a la profunda corriente amorosa de un pueblo. Y es no comprender a Gallegos, cuya vida se edifica con un sentido de misión, de la misión. Es hacer de Gallegos, hombre mesiánico, un esteta o un literato (usted, mejor que nadie comprenderá la diferencia). Gallegos se siente misionero. Cumple la misión de anunciar, en medio de la noche de América, el advenimiento de la Luz, del mundo de la paz, de la era de los Santos Luzardos que pisarán la cabeza de la bestia bárbara. Y ha cumplido su misión en la integridad de sus tres personas: como maestro de escuela, donde se le llamó una vez pacificador; como poeta y como hombre público. La resultante de esa triple acción civilizadora nos da al hombre Gallegos en su totalidad: es el poeta, el primer y único gran poeta de mi país y uno de los más genuinos de la América. Yo lo pongo al lado de Whitman.

Lo importante no es discutir en detalle sus actuaciones sino comprender la dimensión de su intento y lo que significa su presencia, sobre esta tierra americana que espera. Al identificar a Gallegos con la esperanza no quiero con ello afirmar que él es un estadista incomparable. Lo que creo trascendental de Gallegos es lo que *representa* y las condiciones psíquicas creadoras suyas que le otorgan esa calidad representativa. No representa todo el que quiere, sino quien puede. La obra política de Gallegos es obra de su Partido y fué planeada por hombres como Betancourt, Barrios, Leoni y muchos otros, capacitados para la estrategia política seguramente mucho más que el propio Gallegos. Las elecciones no fueron obra suya ni tampoco le correspondió fraguar en la lucha clandestina de los primeros años (1937-1941) ese Partido que hoy le apoya. Pero cuando se trató de sacar a la luz de la legalidad ese Partido, la cabeza visible capaz de aglutinar idealmente diversas corrientes y de *repre-*

sentarlas fué la de Gallegos. Cuando se trató de encauzar a Venezuela por la Constitucionalidad de una elección directa, el candidato más representativo fué también Gallegos. Gallegos atraía hacia sí las necesidades políticas. Gallegos irradiaba. Gallegos *culminaba* y *coronaba.* Y Gallegos supo responder a esa necesidad de coronación de una obra de muchos, de una obra de hombres a quienes es menester recordar también como puntales y soldados pacíficos de una empresa libertadora del espíritu. Hoy, Gallegos encarna el principio mismo de la civilidad. Su nombre, con resonancia de gallo, anuncia la lucha del porvenir, la aurora de la conciencia en la justicia de una democracia popular. Su resistencia, en los momentos finales, en que la suerte le deja solo, en que la historia le entrega solitariamente a la apetencia de los bárbaros, en que se queda definitivamente entregado a sus propias posibilidades, nos revela, mejor que nunca, mejor que nada, la entereza de su carácter, la invulnerabilidad de su espíritu y la grandeza de su alma fortalecida en la contemplación de una visión interior de paz y de justicia. Gallegos trabaja para el futuro. Trabajó para el porvenir, en esas horas de angustia y de soledad que le tocó vivir. Me atrevo a asegurar que muy pocos hombres hubieran estado a la altura de Gallegos, en esos momentos. Quienes le vieron actuar recordarán ya para siempre su poder de alma y la entereza de su fe. Gallegos salvó el principio mismo de la dignidad de la causa que le tocó representar. Hoy, la restituye a su Partido, para la acción reivindicadora, limpia de toda quiebra. Causa que para Gallegos era la causa misma de su obra. Encarnó en él la fuerza toda de su Partido, de su pueblo, de Juan Solito, de Santos Luzardo. No pudo doña Bárbara quebrar al hombre de luz ardido aunque quebrara las instituciones. Mas recordemos que el fin y el principio se están tocando siempre y que para que ello suceda, existe un Juan Solito muy solo que vela en el monte tupido. Gallegos encabeza, es cabeza, de un vasto complejo cultural, social, político, obra de tiempos, de hombres, de pueblo, de destino de sueños colectivos, que arrasará en su fluir inevitable, las férreas columnas en que se apoya Hércules —doña Bárbara— Estado Mayor, como gran río irresistible de sentimiento puesto al vivo.

Por ello ha cobrado para mí honda significación que CUADERNOS rindiera a nuestra hoy golpeada democracia, en la per-



Diablos danzantes, Estado de Miranda.



Ofrenda a San Juan, patrono de los negros del Estado de Miranda.

sona de Rómulo Gallegos, el homenaje que trajo la primera entrega de enero. No podía ser de otro modo. CUADERNOS AMERICANOS es cabeza también de grandes causas.

Esta carta, me había propuesto firmemente escribírsela hace ya algún tiempo, quizás con menos insistencia sobre el drama político de mi patria, pero sí sobre los aspectos más directamente relacionados con sus interpretaciones, a lo que quiero referirme ahora.

En distintas oportunidades le he escrito sobre la profunda impresión que sus libros me han causado, en especial esa nueva Biblia o mejor dicho, texto de evangelios inéditos para la América, que es *Rendición de Espíritu.* Cada día me he sentido más ganado a sus interpretaciones y a sus métodos de trabajo. *Guernica* me ha deslumbrado. En realidad usted apresa el más oculto sentido de las cosas, descorre velos y anuncia grandes acontecimientos. Su crítica de la Iglesia de Pedro me ha sobrecogido pues encuentro en la poesía de los ritos folklóricos venezolanos como el anuncio del reinado de Juan. Por lo pronto es menester señalar, en confirmación de su interpretación, que en lo que atañe a nuestros negros, la Fiesta de San Juan no solamente tiene todo el carácter de una máxima aceptación sino que ha sustituído a la de Pedro, aunque el día de ese santo se celebrara nada menos que la de Pedro Claver, Patrón de los Esclavos. Resulta curioso señalar el prestigio que ostenta el nombre de Juan, aunque se trate del Bautista y no del Evangelista. Mas esto también tiene su significado pues los pueblos de América son pueblos en estado de bautizo todavía. Todo es bautizo en la América genuina, claror de nacimiento que rasga la sombra matriz de la noche bárbara. La San Juan barloventeña de Venezuela tiene que ver con la tradición española sólo en apariencias. Un dato complementario: en la mañana de San Juan, después de las fiestas de la víspera, la negrada amanecida se baña en los ríos y considera que en ese momento la Paloma del Espíritu Santo cruza rauda sobre ella, sobre las aguas, limpiándolos de toda culpa. La Paloma del Espíritu Santo, pues, está emparentada con San Juan.

Sus observaciones y descubrimientos son confirmados, en muchos aspectos esenciales, por la misma Cultura Popular Tradicional y creo de gran interés señalarle esa circunstancia. Me gustaría trabajar un tiempo con usted sobre esos asuntos. Creo

que su mensaje que nos ofrece, a nosotros, americanos, la posibilidad de crearnos en función del porvenir, de hallarnos por el ámbito de una nueva concepción del mundo, debe ser entendido y debe ser aceptado. Usted anda muy solo.

Sin más por el momento, estimado amigo, me suscribo suyo

X X X.

EL CASO DE VENEZUELA Y EL DESTINO DE LA DEMOCRACIA EN AMERICA

Por *Rómulo BETANCOURT*

El golpe de Estado que echó por tierra al régimen constitucional de Rómulo Gallegos, el 24 de noviembre de 1948, ha tenido la virtud de alertar e inquietar profundamente a la democracia americana. Venezuela ha devenido centro de la atención preocupada de todo un continente. Concurrían factores tan varios para determinar las esperanzas puestas en el audaz ensayo renovador emprendido en mi patria, que resulta justificada la ansiedad con que se nos interroga, a quienes fuimos y somos conductores de esa obra revolucionaria, acerca de las causas que determinaron su transitorio colapso. La gente se pregunta, y nos pregunta, cómo fué posible el violento desplazamiento de un régimen presidido por un ciudadano eminente, respaldado por el animoso consenso colectivo y el cual estaba dando a América ejemplo de probidad administrativa y de pasión creadora, de empeño en conjugar la intervención activa del pueblo en la vida política del país con el intento de racionalizar y planificar los rumbos económicos de la Nación.

Sólo esquemáticamente puede darse respuesta a esas interrogantes en un artículo de Revista. Nos desconocemos tanto los unos a los otros, en esta América Latina segmentada en islotes señeros, que a todos nos faltan los elementos de juicio esenciales para juzgar el acaecer político de una cualquiera de las naciones que forman el desunido archipiélago. La tarea de analizar dentro de las proporciones ambiciosas del libro el devenir contemporáneo de cada uno de nuestros pueblos resulta por ello tarea inaplazable. En el caso de Venezuela, es un empeño que ya estoy realizando, como parte de mis tareas políticas de dirigente de un vasto movimiento popular, el de recoger en las páginas de un trabajo de alientos la dramática y apasionante historia de ese jalón de vida nacional que se inicia en 1935, con la muerte de Juan Vicente Gómez. Anticipo apre-

surado de esa obra, que en fecha muy próxima ya estará en circulación, es este modesto ensayo que, a requerimiento de la gente alerta que dirige CUADERNOS AMERICANOS, entrego a la curiosidad lectora.

LA DECADA POST-GOMECISTA

LA dictadura de Juan Vicente Gómez duró veintisiete años. Los observadores superficiales de los hechos sociales, y ciertos sociólogos a la violeta doblados de moralistas, no pueden explicarse ese fenómeno de las obstinadas tiranías (Porfirio Díaz, en México, Ubico en Guatemala, Gómez en Venezuela, y, en nuestros días, la de Franco en España) sino por la pasividad colectiva. El despotismo viene a resultar así una especie de castigo infligido a los pueblos por su incapacidad para la vida heroica, para la riesgosa lucha por la libertad. Otros son los factores que entran en juego, y aun podría señalarse que son precisamente pueblos que pueden exhibir las más honrosas credenciales en la pugna secular entre libertad y opresión los que más han sufrido la calamidad de los gobiernos arbitrarios.

En el caso de Venezuela, la tiranía de Gómez fué el remate de un sucederse casi ininterrumpido de guerras civiles, en las cuales las jóvenes promociones del país y la insatisfecha masa popular se lanzaban detrás de la demagógica promesa de vida nueva, enarbolada por caudillos sin doctrina y sin definición. Desangrado y escéptico estaba el país cuando Gómez inició su imperiosa rectoría. Y a estabilizarla durante décadas contribuyó decisivamente el descubrimiento de manaderos de petróleo en el subsuelo nacional. El petróleo fué prorrateado, en las más inicuas condiciones para la Nación, entre los grandes consorcios anglo-americanos. El *Foreign Office* y el Departamento de Estado, que vivían las etapas de desembozado apoyo a los gobiernos que garantizaran concesiones de hidrocarburos a más bajo costo, fueron los abanderados de esa vasta y activa cruzada de complicidad internacional con el despotismo gomecista que se realizó en escala mundial.

Muerto Gómez en 1935, le sucedió en la Jefatura del Estado el general Eleazar López Contreras. Era Ministro de Guerra en el momento del deceso del dictador y uno de sus hombres de confianza. Su mentalidad y sus hábitos de gobierno

se habían moldeado dentro de la fragua de "La Rehabilitación", nombre con que a sí misma se había bautizado "la causa" gomecista.

Las condiciones subjetivas de López Contreras, su mayor o menor inclinación personal a las fórmulas transaccionales de gobierno, es materia donde el psicólogo puede recrearse, pero no quien trate de hallarle una explicación racional al proceso histórico. Lo cierto es que el gobierno al cual le correspondió la conducción del país en una agitada y turbulenta etapa de transición llegaba al Poder sin que un movimiento revolucionario hubiera quebrantado la armazón del Estado autocrático. De ahí que sus primeras actitudes de gobernante se orientaran hacia la continuación del viejo orden de cosas. Decretó duelo nacional por la "irreparable pérdida" que sufría Venezuela por la muerte del dictador, en sus discursos a la oficialidad en los cuarteles y a la Nación proclamó su lealtad al régimen gomecista y en los puestos-clave de la Administración Pública continuaron los mismos elencos que habían dado vuelta a la noria del mando —que no del gobierno— durante los veintisiete años precedentes.

Pero la despreocupada creencia en que todo sucedería en familia, con la regularidad con que en las viejas monarquías el delfín sucedía al rey muerto, fué desvanecida rápidamente. Ya Venezuela había dejado de ser exclusivamente pastoril y agrícola. En las ciudades, y muy especialmente en los campos de producción petrolera, le había nacido una nueva clase a la sociedad: la obrera. Del exilio regresaban, junto con los emigrados de mineralizada mentalidad y comparables a aquellos Borbones de la Restauración "que ni olvidaban ni aprendían", núcleos juveniles, nutridos de moderna inquietud social. Se realizó el encuentro entre el pueblo y sus futuros organizadores y conductores, hombres que como los de la generación argentina del 50, habían colmado las horas interminables del destierro con el desvelado estudio de las doctrinas y de las experiencias sociales nuevas. El ansia colectiva de una auténtica vida democrática y la realización de aquella ardorosa consigna de "liquidar el gomecismo", encontraron su cauce en los Partidos políticos, en los sindicatos obreros, en las organizaciones estudiantiles y magisteriales, que de inmediato comenzaron a tener vida activa.

El primer choque violento entre la tesis del *statu quo,* sustentado desde las alturas del Poder, y el ansia de marchar hacia adelante experimentada por el país, se realizó el 14 de febrero de 1936. En las ciudades, hubo una huelga general, de confeso carácter político y en reclamo de una real democratización de la conducta oficial, que arrastró a toda la población trabajadora. En los campos, la masa rural hizo, en pequeñas proporciones, su ensayo de *jacquerie.* El odio contra la dictadura, acumulado a través de largas décadas de opresión, se expresó con primitivas y espontáneas formas de violencia. Ardieron en Caracas palacetes de doctores y generales del régimen y en los latifundios gomecistas fueron destrozados sementeras y ganados.

La impresionante manifestación de energía colectiva constituída por la jornada del 14 de febrero sorprendió al grupo gobernante. Y lo obligó a hacer concesiones en cuanto a la integración humana de sus cuadros burocráticos y a los rumbos que debía imprimírsele a la acción administrativa. Comprendieron que la propia vida del régimen estaba en juego si pretendían aplicar, sin solución de continuidad, los mismos métodos de gobierno y administración que rigieron durante tantos años. Fueron desplazados de los cargos de mayor importancia los hombres de más comprometido historial como servidores del despotismo y concretas promesas de liberalización política y de transformación económica del país fueron formuladas por el Presidente en un panorámico inventario de las necesidades venezolanas, que se conoce en la más reciente historia de mi país con el nombre de "Programa de febrero".

El movimiento popular era fuerte por la iluminada fe que insufló rápidamente a las clases media y obrera. Pero débil por su falta de experiencia y porque no tenía conciencia clara de sus propios objetivos. El equipo gobernante, si desorientado en las escaramuzas iniciales por su ignorancia de las modernas formas de la lucha social, tenía a su favor el hábito de mandar. La ley de la inercia, que en el orden social rige tanto como en el mundo físico, actuaba como su colaboradora. De ahí que no pasaran muchos meses sin que de nuevo se pusieran a la ofensiva las fuerzas conservadoras. En los comienzos de 1937, la *luna de miel* democrática tocó a su fin. Fueron disueltos ejecutivamente los partidos de izquierda, una ofensiva policíaca en gran escala se desató contra el movimiento democrático y sindical y numerosos dirigentes políticos y obreros fueron depor-

tados del país, por decreto, y encasillados todos, genéricamente, con el rótulo de comunistas.

Dentro del complejo juego dialectivo de los fenómenos sociales, esta represión tuvo sus facetas negativas y positivas para el movimiento revolucionario. De un lado, debilitó la acción del pueblo, al eliminar o quebrantar sus organismos de lucha política y sindical. Del otro, sirvió para descubrir los verdaderos móviles de la gente gobernante e hizo posible que se pusiera fin al amorfo frente-popularismo dentro del cual habían luchado las fuerzas políticas de izquierda (recuérdese que su acción era coetánea a la guerra civil española). Sectores vacilantes y minados por contradicciones internas de la que pudiera ser clasificada como burguesía nacional, se marginaron a la acción política diaria; y surgió en los cuadros populares una nítida delimitación de campos. El Partido Comunista comenzó a actuar como corriente política definida y con sus propias consignas, como grupo desde entonces minoritario y de muy escasa influencia sobre las mayorías populares; y éstas comenzaron a entregarle sus simpatías y su fe al Partido Democrático Nacional, organización política clandestina que luego se transformaría en Acción Democrática. La izquierda venezolana quedó escindida en dos grupos ya definitivos: uno, que conjugaba su estrategia y su táctica más que con la doctrina marxista con los sucesivos virajes impresos por el Comintern primero y por el Cominform después, a los movimientos políticos que en las almenas del Kremlin siempre otean la Estrella de Belén; otro, el nuestro, el de quienes forjamos en la clandestinidad al P.D.N. y luego comandaríamos, a Acción Democrática, formada por los que, profesando una concepción revolucionaria de la lucha social, por pensar en americanos y como americanos, no creemos que sean la fórmula de trasplante ni la consigna importada, de acuerdo con las necesidades de la estrategia internacional de una determinada potencia, lo que debe guiar una acción popular cumplida con realismo y eficacia. De ahí que propugnáramos y organizáramos un Partido con base más ancha que la ofrecida por el solo proletariado, ya que dentro de sus cuadros forman hombres y mujeres provenientes de todas las clases no parasitarias de la población, para encauzar un movimiento político que luchaba por la democracia para realizarla dentro de las condiciones de nuestro tiempo, con acentuada vocación de justicia social y de redención económica. Y un

movimiento, por último, que sin pecar de insularidad y aspirando, por el contrario, a vincularse con sus similares en América, se ha negado siempre a subordinar el interés nacional a los muy particulares objetivos de la estrategia política rusa.

Esta explicación no resulta ociosa. Por lo contrario, ilumina y aclara el fenómeno de que la cruzada política emprendida por Acción Democrática —desde la oposición primero, con las responsabilidades del Poder después— haya sido combatida acerbamente por dos sectores teóricamente contrapuestos: la reacción conservadora y la demagogia comunista.

Golpeado seriamente en 1937 el movimiento popular, no pasó mucho tiempo sin que diera muestras de su recuperación. El Gobierno llamó a elecciones, restringidas, censitarias, ya no porque se exigiese bienes de fortuna, o títulos universitarios, a los votantes, como en los códigos electorales de los comienzos de la República, sino porque sólo podían elegir los adultos masculinos y alfabetos, en un país donde los dos tercios de la población son iletrados; y elecciones, por último, sólo para miembros de los Concejos Municipales y de las Asambleas Legislativas Estadales, ya que la escogencia de Senadores y Diputados era por sistema de segundo grado, y por el de tercer grado, la de Presidente de la República, según las normas estatuídas en la anti-democrática Constitución de 1936. A pesar de ese lastre legal tan negativo y a pesar de que fué policialmente prohibida la existencia de partidos políticos de oposición, el régimen perdió las elecciones en las más importantes circunscripciones de la República. En el Distrito Federal, el 98% de los puestos de concejales fué obtenido por la oposición. El hecho de que este resonante triunfo popular tuviera como escenario a la capital de la República obligó al régimen a respetarlo, pero no así en el interior del país. La Corte Federal y de Casación, que era fiel apéndice judicial del Poder Ejecutivo, anuló las elecciones que también habían dado el triunfo al pueblo en siete Estados de la Unión.

Los cinco años de gobierno de López Contreras se realizaron dentro de un elástico sistema de estira y encoge con respecto a las libertades públicas. Hubo relativa libertad de prensa, matizada de clausuras de periódicos y de prisiones "por vilipendio" a escritores que tomaron en serio la responsabilidad de su misión. La necesidad de administrar un país moderno impuso cambios, algunos favorables y ya definitivamente incor-



Guerrero guahibo. Alto Orinoco.



ico Bolívar, cúspide de Venezuela, y
tipo andino.

porados a la estructura del Estado venezolano, en los rodajes del Poder público. Y, mientras tanto, estalló la segunda guerra mundial. En los Estados Unidos, la gran voz democrática de Franklin Délano Roosevelt clamaba contra los regímenes que ahogaban la libre expresión colectiva. La Carta del Atlántico y la enunciación de la doctrina de las "cuatro libertades" llevaban esperanza a los pueblos oprimidos, y golpeaban, ásperamente, sobre los oídos de las minorías autocráticas. Dentro de este clima internacional se realizó la transferencia del gobierno de Venezuela de manos del general López Contreras a las de su propio Ministro de Guerra, general Medina Angarita. Seguía cumpliéndose así, dentro de un sistema dinástico sui géneris, aquella fórmula peruana de González Prada de que "la Presidencia de la República era el último grado de la carrera militar".

El ambiente internacional, favorable a la democracia, fué utilizado por nuestro Partido para aflorar de la catacumba y recobrar su derecho a la calle. Aun plenamente convencidos de que la mayoría del Congreso elector, integrada por clientes políticos del régimen, iba a votar por el candidato escogido en Miraflores, lanzamos en 1941 la que se llamó en el lenguaje político de la época "candidatura simbólica" de Rómulo Gallegos. Y con sorpresa para quienes creían debilitado el movimiento democrático por los largos años de enclaustramiento en la clandestinidad, afloró con singular vigor y renovados ímpetus. Las escasas concentraciones públicas que fueron permitidas constituyeron un alarde multitudinario de respaldo a la "candidatura simbólica".

Llegó Medina Angarita al Poder en 1941. Su ascenso a la Jefatura del Gobierno coincidía con el momento de más tensa lucha, en los campos bélicos, entre totalitarismo y libertad. Hitler se paseaba en dueño por más de media Europa y sus opositores le enfrentaban resueltamente, como elemento aun más decisivo que el material bélico fabricado en serie en las usinas norteamericanas, la doctrina y las prácticas de la democracia. En estas condiciones mundiales le resultaba difícil a un Jefe de Estado disminuído ante sí mismo por el complejo de inferioridad derivado de sus conocidas simpatías fascistizantes gobernar de acuerdo con los cartabones fijados por su antecesor. La necesidad accesoria de crearse una base de opinión con la cual oponerse a la tutoría imperiosa de quien lo había hecho

Presidente, contribuyó también al viraje impreso por Medina a los rumbos políticos del país.

Ese viraje se caracterizó por un mayor respeto para las libertades públicas y por la actitud oficial menos agresiva hacia las fuerzas políticas de oposición. Acción Democrática fué el nombre con el cual legalizamos al clandestino P.D.N., fortalecido por el aporte de sectores e individualidades que se habían incorporado a la lucha política en el transcurso de la campaña pública realizada con motivo de la candidatura de Gallegos.

Los años de gobierno de Medina Angarita se desenvolvieron dentro de un clima de tranquilidad nacional. Contribuyó a él, decisivamente, la patriótica actitud que asumió la oposición, cuya única expresión políticamente organizada era Acción Democrática. No ignorábamos los riesgos que acechaban al país, principal exportador de petróleo para los beligerantes en el frente anti-Eje, y nos empeñamos en que las fisuras internas no se ahondaran. La historia dirá que si nos negamos categóricamente a integrarnos dentro de la anestesiante fórmula de la "unidad nacional" —proclamada a coro por los "medinistas", agrupados dentro del Partido Democrático Venezolano, y por los comunistas, en estrecha alianza con la burocracia organizada en Partido— en cambio realizamos una acción política mesurada, responsable, implícita siempre en ella la preocupación de venezolanos ante los riesgos que acechaban a un país tan débil en hombres y en recursos bélicos, y de cuyo subsuelo brotaba la mayor parte del petróleo quemado por la R.A.F. inglesa y por los tanques de Eisenhower.

Esa acción política a que se ha aludido se orientó, concretamente, en tres sentidos. Vale la pena hacer rápido recuento de los lineamientos de ella, porque fueron posteriormente los pivotes sobre los cuales se insertó nuestra obra de gobierno.

En materia de organización política del Estado, exigíamos devolución al pueblo de su soberanía usurpada. Ese traspaso de la residencia de la soberanía de las manos de un clan gobernante a las de la Nación, no podía realizarse sino mediante una reforma radical en el régimen electoral y en las prácticas comiciales. Exigíamos provisión del cargo de Presidente de la República y de los cargos parlamentarios, en todos sus escalones, por el sistema de sufragio directo, universal y secreto. Combatíamos acerbamente las prácticas del fraude electoral, realizadas por el Gobierno aun en las elecciones para concejales

y diputados a las asambleas legislativas, únicas para las cuales se solicitaba el voto popular, según los términos de la Constitución vigente. Esos fraudes eran posibles porque la totalidad del aparato electoral estaba en manos de la facción gobernante. Y ello explica el absurdo de que hubo momento en que en ambas Cámaras, integradas por más de un centenar de parlamentarios, sólo hubiera un personero de la oposición: el Dr. Andrés Eloy Blanco, preclaro exponente del civismo nacional y militante activo de nuestro Partido. Dentro de esas condiciones, ninguna diferencia substancial existía entre el Congreso Nacional de Venezuela y los parlamentos "corporativos" de España y de la Italia de Mussolini, o el Reichstag nazi. La subordinación de un Congreso así integrado, tan totalitariamente, al Jefe del Ejecutivo, concedía a éste, de hecho, la facultad discrecional de escoger su sucesor. La República devino, en la práctica, una especie de monarquía constitucional, con facultad implícita en el Presidente saliente de elegir al Presidente entrante.

En materia administrativa, pugnábamos contra la ausencia de articulación modernizadora en los órganos del Poder Público y contra la persistencia de una de las plagas peores que siempre han minado al Estado venezolano, restándole respetabilidad a sus gestores: el peculado. Este vicio tradicional se avivó en el país al amparo del auge petrolero y sólo con variantes formales fué heredado de Gómez por sus causahabientes testamentarios que gobernaron a la Nación en la década 1935-1945.

Y, por último, reclamábamos una mayor participación nacional en el disfrute de la riqueza del subsuelo, explotada por el capital extranjero; y la reinversión de ese mayor provento que así se obtuviese en la creación de una economía diversificada, venezolana, y en la defensa y valorización del capital humano del país. De ahí que nos opusiéramos a la forma como se realizó la llamada "reforma petrolera" de 1943, por considerar que si bien era justo, y acorde con el sentimiento democrático nacional, que el petróleo de Venezuela fluyera ininterrumpidamente para movilizar la maquinaria bélica de los aliados, en cambio era absurdo que no aprovecháramos la favorable coyuntura creada por la guerra para rectificar a fondo la desacertada política de hidrocarburos que habían realizado gobiernos sordos al llamado del interés nacional.

La lucha en torno a estas consignas ganó a nuestro Partido decisivo apoyo colectivo. Eran las nuestras palabras de orden que llegaban a lo más hondo de la conciencia nacional. Y aun cuando los cuadros mismos de nuestra militancia no abarcaban más allá de unos cien mil miembros —fenómeno explicable porque en Venezuela el Estado es financieramente poderoso y la gente gobernante no vacilaba ante las represiones económicas contra sus opositores— es lo cierto que encarnábamos y conducíamos un poderoso movimiento nacional de opinión.

La lucha política tendió a agudizarse en Venezuela en 1945, y llegó a su clímax en las vecindades del cambio de Jefe del Estado, que debía realizarse en los primeros meses de 1946. El régimen se escindió en dos grupos: uno, liderizado por Medina Angarita, quien deseaba continuar la tradición de Gran Elector; el otro, jefaturado por López Contreras, quien aspiraba a retornar a Miraflores. Por los intersticios de esa brecha abierta en la hasta entonces compacta arquitectura del gomecismo —vivo como régimen, con variantes de fachada y diez años después de la muerte del creador del sistema— se metió audazmente, con su haz de consignas y de palabras de orden sacudiendo el ambiente nacional, nuestro movimiento político.

En favor de nuestras tesis esgrimíamos en aquellos días impresionantes argumentos, recién aportados por la vida internacional y ante multitudes sensibilizadas por las noticias que desde el exterior traían la radio y las agencias noticiosas. Se desarrollaban los agitados acontecimientos políticos de la postguerra y los pueblos estaban diciendo su palabra renovadora en todas partes, con votos o con balas. Winston Churchill y los *tories* eran barridos del Gobierno británico por abrumadoras votaciones para las candidaturas laboristas. En Francia y en Italia, las primeras elecciones después de la derrota del Eje eran ganadas por partidos de izquierda. En el Perú, la candidatura civil de Bustamante y Rivero triunfaba sobre la castrense del Mariscal Ureta y en el Congreso dominaba una mayoría parlamentaria *aprista*. En Cuba, Grau San Martín y los *auténticos* derrotaban la coalición gubernamental, apoyada por Batista. En Guatemala, el dictador Ubico era desplazado violentamente por una alianza de militares jóvenes y de fuerzas populares, y las ánforas arrojaban el nombre de un profesor de Universidad, el de Juan José Arévalo, para Presidente de la República. Aires

de fronda estremecían al mundo y las pávidas clases conservadoras, junto con las autocracias gobernantes, sentían que les estaba faltando la tierra debajo de los pies.

Esas campañas nuestras, orales y escritas, iban dirigidas exclusivamente al pueblo. No teníamos vocación conspirativa y sí confianza plena en la acción colectiva organizada. Pero la voz de la calle cruzó los tapiados muros de los cuarteles y encontró eco en sectores jóvenes de las fuerzas armadas. Sin proponérnoslo y sin buscarlo, nuestra acción política y el descontento de las nuevas promociones militares confluyeron hacia el encuentro y el pacto.

LA UNION PATRIOTICA MILITAR Y LA REVOLUCION DE OCTUBRE

EXPLICAR, aun cuando sea someramente, el acuerdo realizado entre el Partido Acción Democrática y un grupo castrense organizado con el nombre de Unión Patriótica Militar resulta de inaplazable urgencia. La militarada del 24 de noviembre de 1948 ha actualizado la tesis que alguien, peyorativamente, bautizó con el bíblico nombre de "pecado original". Se ha afirmado que el origen mismo del régimen democrático venezolano, nacido en cuna de violencia, le restó autoridad moral y fuerza de convicción para resistir el contragolpe reaccionario. En otras palabras: que lo sucedido tenía fatalmente que suceder, porque Acción Democrática se había hecho una especie de *hara-kiri* político al abandonar su vía estrictamente cívica para conspirar con un grupo de militares descontentos contra el régimen autocrático y contribuir, con ellos, a su violento derrocamiento.

La historia, que no es un sucederse de reposadas estampas de sabor puritano, sino un áspero juego de acciones y reacciones, es pródiga en acontecimientos como el que hubimos de confrontar los jefes de Acción Democrática. Teníamos firmes convicciones civilistas y aprensión no disimulada por el hombre de uniforme. Pero el desarrollo dinámico de nuestra propia acción agitativa de consignas apasionadamente sentidas por el pueblo nos condujo al contacto con un numeroso grupo militar, contacto por ellos solicitado y por nosotros recibido con sorpresa, porque nunca sospechamos que fuese tan débil el arraigo en las fuerzas armadas de un régimen jefaturado por Generales-Presidentes.

Nos hubiéramos revelado mediocres conductores políticos de haber atrancado presurosamente las puertas de nuestra Casa Central cuando tocaron a ella oficiales que representaban todas las armas, a repetirnos lo que a diario martillaban nuestras voces en la plaza pública: que era ya incompatible con el decoro nacional la persistencia de un régimen personalista y sin sensibilidad social, usurpador de la soberanía popular y deshonesto en el manejo del peculio colectivo. Nuestra actitud fué de expectativa. Escuchamos a los militares y llegamos a la conclusión de que entre ellos había hombres sinceramente demócratas, partidarios convencidos del apoliticismo de las fuerzas armadas dentro de un régimen de auténtica constitucionalidad y de la solución del sufragio libre como única fórmula racional y civilizada para efectuar cambios de gobierno. Otros se nos revelaron, desde los primeros contactos, como ambiciosos personalistas. Pero todos nos produjeron la impresión muy clara de que estaban dispuestos a ir a la acción violenta, con nosotros o sin nosotros, porque además de los factores de orden general que influían sobre su decisión, ésta encontraba fuertes asideros en la forma como se comportaba el régimen frente a las fuerzas armadas. En efecto, si el gomecismo había tendido a atenuarse en el campo de la actividad civil, en cambio campeaba por sus fueros dentro del Ejército. Generales analfabetos ocupaban los más altos escalones de la jerarquía castrense y el oficial de escuela era un menor-válido en el ejercicio de su profesión.

En las conversaciones realizadas, fuimos explícitos, categóricos, en la definición de nuestros puntos de vista. Dijimos que debían agotarse previamente todas las salidas evolutivas imaginables, para que se evitara el golpe de Estado; y que de ser éste absolutamente inevitable, nuestra colaboración estaría condicionada a la fisonomía civil del régimen que adviniera, el cual tendría delimitado carácter transitorio y mientras se llamaba al país a una libre consulta electoral.

Esta no es una explicación *a posteriori* y acomodaticia, como pudiera imaginarse algún suspicaz. Eludiéndose lo particular y anecdótico —que hubiera servido para darle vitalidad y mayor fuerza convincente al cuadro, como sí se hace en el libro que estoy escribiendo— esta explicación que dejo hecha fué la misma formulada ante la Asamblea Nacional Constituyente. En mensaje presentado por mí ante ese organismo, el 20 de enero de 1947 y a nombre de los siete integrantes de la Junta Revo-

lucionaria de Gobierno —uno de ellos el actual jefe del gobierno usurpador, teniente coronel Carlos Delgado Chalbaud— se explicó muy explícitamente el proceso que condujo a la entente entre Acción Democrática y un sector de la oficialidad en servicio activo. Después de hacerse referencia a la búsqueda de contacto de los militares con el Partido, se dijo en ese documento público:

> "Y como estas páginas se escriben para contribuir a esclarecer un trozo de historia venezolana, será necesario detenerse en este punto para recordar la actitud asumida, ante el reclamo de cooperación que le solicitó la Unión Patriótica Militar, por los dirigentes de esa agrupación política.
>
> Como toda colectividad políticamente organizada y con vocación de poder, Acción Democrática deseaba gobernar. Sus hombres y mujeres no eran iconoclastas de inclinaciones anárquicas, sólo empeñados en destruir lo que consideraban perjudicial a Venezuela. Querían contribuir, con manos y espíritu, a la edificación de un orden nuevo, basamentado en la democracia efectiva, en el nacionalismo económico y en la justicia social. Por tales circunstancias, resultaba particularmente tentadora para ellos la proposición formulada por la Unión Patriótica Militar, después de demostrar con datos verídicos y convincentes que en sus manos estaba el control de las palancas decisivas de comando de las fuerzas armadas de tierra, mar y aire.
>
> Sin embargo, no revelaron los dirigentes de Acción Democrática inclinación al aventurerismo político, ni desenfrenada sed de mando. En cordial discusión con la oficialidad coaligada en sus patrióticos fines, se llegó a la unánime conclusión de que debía buscarse una salida evolutiva a la situación existente. Fué entonces cuando parlamentaron dirigentes de ese Partido con el Dr. Diógenes Escalante, para entonces Embajador de Venezuela en Washington, prometiéndole no combatir su candidatura si le daba la Nación prendas concretas en fianza de sus promesas de garantizar la libertad de sufragio, honestidad en el manejo de la cosa pública y renovación modernizadora de las instituciones nacionales, entre ellas el Ejército de la República.
>
> Eliminada esa candidatura, por la dolorosa circunstancia de todos conocida, se arbitró otra fórmula política, en el casi angustioso empeño de eludir el golpe de Estado. Se propuso, acordados los dirigentes accióndemocratistas con los dirigentes de la Unión Patriótica Militar, que en vez del Dr. Angel Biaggini, candidato de

imposición escogido ya por el Gran Elector de Miraflores, se eligiera un Presidente provisional, producto de entendimiento entre las fuerzas políticas actuantes y los sectores económicos influyentes en la vida nacional, y el cual convocaría al país a elecciones directas, para la escogencia de un Jefe de Estado, en el curso de un año de gobierno".

En efecto, descartada la candidatura, a causa de violenta enfermedad del Dr. Diógenes Escalante, hombre ecuánime y de personalidad, en quien se presumían condiciones para asegurar una solución razonable a la crisis nacional, el Presidente Medina escogió como su sucesor a un ciudadano sin prestancia política alguna y el cual era lógicamente considerado como un futuro "hombre de paja" de quien seguiría siendo la fuerza detrás del trono. La reacción nacional contra la postulación del Dr. Angel Biaggini asumió características de unanimidad, y los propios miembros del Partido oficial admitían francamente que el país estaba de acuerdo, en todos sus estratos sociales, para rechazar ese reto que se le lanzaba desde las eminencias del Poder.

La respuesta del ensoberbecido gobernante a esa clamorosa actitud colectiva fué iniciar una represión contra los militares conspiradores, cuyos nombres le habían sido suministrados por un delator. Ordenó la prisión de varios oficiales, y esa orden se comenzó a cumplir. Los comprometidos en la conspiración tomaron entonces la ofensiva y veinticuatro horas después de iniciado ese movimiento armado, se instalaba en Miraflores —el 19 de octubre de 1948— la Junta Revolucionaria de Gobierno. La integraron cinco civiles y dos militares —los entonces mayor Delgado Chalbaud y capitán Mario Vargas— y fué por mí presidida.

LA REVOLUCION DE OCTUBRE CUMPLIO SUS PROMESAS DEMOCRATICAS

El nuevo Gobierno fijó los lineamientos de su conducta política y administrativa en un breve y explícito documento. Fué hecho del conocimiento público el propio 19 de octubre y en él se afirmó enfáticamente: "El Gobierno Provisional tendrá como misión inmediata la de convocar al país a elecciones generales, para que mediante el sistema de sufragio directo, universal y



Grupo de danzantes en la fiesta de San Benito.



Asistencia Social.

secreto, puedan los venezolanos elegir sus representantes, darse la Constitución que anhelan y escoger el futuro Presidente de la República".

La fisonomía civil y la vocación de amplitud del gobierno revolucionario quedó definida desde los comienzos de su gestión. En un Gabinete Ejecutivo de doce miembros, sólo dos de los Ministerios fueron desempeñados por militares, de necesaria ubicación en tales funciones por su carácter de co-partícipes del Poder Ejecutivo colegiado. Estaban en minoría los miembros de Acción Democrática, desempeñando la mayoría de las carteras ciudadanos sin filiación partidista y de actuación destacada en diversas actividades económicas o profesionales. No fué culpa nuestra —como también se dijo en el ya citado Mensaje a la Asamblea Nacional Constituyente— si para el momento de formar Gobierno no hubiera podido solicitarse colaboración de otras fuerzas políticamente organizadas, ya que en el país no actuaban para entonces —y ello es revelación de la ausencia de un estimulante clima democrático en la Venezuela pre-revolucionaria— sino tres Partidos militantes: Acción Democrática, de un lado, y, del otro, en el frente gubernamental, el Partido Democrático Venezolano y el Partido Comunista. Y cuando un militar que solicitaba su retiro del Ejército alegó como justificación de su actitud la tesis ya esgrimida por la oposición de que era exclusivista y sectaria la composición del gobierno surgido de la Revolución de Octubre, se encargaron de desmentirlo tres compañeros suyos de armas, dos de los cuales, ahora integrando el triunvirato de la usurpación, querrían seguramente recoger sus palabras de entonces. Esos tres oficiales eran Carlos Delgado Chalbaud, Marcos Pérez Jiménez y Mario R. Vargas, quienes dijeron, en carta que fué publicada en toda la prensa venezolana:

> "Y cuando hablan de sectarismo ello significa decepción de otros sectores que añoran el ejercicio de sectarismos perdidos o que suspiran por el que quisieran ejercer. El actual Gobierno de Venezuela cuenta en su Gabinete Ejecutivo con ocho Ministros independientes; el Presidente de la Junta, tres Ministros y el Gobernador del Distrito Federal, miembros de Acción Democrática. El Secretario de la Junta de Gobierno es independiente".

La Revolución de Octubre fué recibida con alborozado entusiasmo por la determinante mayoría del país. Desde la Federación de Cámaras y Asociaciones de Comercio y Producción

hasta los sindicatos obreros, todos los matices de la opinión pública saludaron su advenimiento con palabras de confianza y de fe. El orden público fué restablecido rápidamente, y apenas nueve días después del inicio de la nueva situación política ya se pudo anunciar al país que la casi totalidad de los gobiernos extranjeros habían establecido relaciones diplomáticas con un Gobierno al cual el mayoritario consenso colectivo había consagrado como legítimo personero del Estado.

Con ese motivo, dirigí un mensaje radial a la Nación, el 30 de octubre de 1945, a nombre del Gobierno. En ese documento se desarrollaron y fijaron más concretamente las ideas resumidas en el comunicado oficial del 19 de octubre, y como anticipo de la intención confesa de revisar el régimen impositivo en materia de petróleo se dijo muy claramente: "En Venezuela no deberán obtenerse sino utilidades honestas, y no sobre-beneficios exagerados, por quienes son concesionarios de fuentes nacionales de riqueza".

Se inició entonces en Venezuela una etapa de profundas transformaciones económicas, políticas y sociales. El país avanzaba a saltos, quemando etapas, como quien libra una batalla contra el tiempo, ansioso de recuperar los años interminables de estancamiento, durante la dictadura, y de moroso desplazarse en la década de gobiernos seudo-democráticos.

En el curso de escasos meses, fueron legalizados en el Distrito Federal hasta trece partidos políticos. La prensa debatió libre y ardorosamente todos los problemas públicos. Intensa actividad desplegaban en la calle las organizaciones políticas y gremiales. El auge de estas últimas se refleja en las siguientes cifras, incluídas en el mensaje que me correspondió presentar al Congreso Nacional, en febrero de 1948: en nueve años, entre 1936-1945, fueron inscritas en el Ministerio del Trabajo apenas quinientas veintidós asociaciones de trabajadores y cinco asociaciones patronales; y del 18 de octubre de 1945 al 31 de diciembre de 1947, se inscribieron setecientas cuarenta organizaciones obreras y doce asociaciones patronales. La Federación de Cámaras y Asociaciones de Comercio y Producción vivió la hora más dinámica de su existencia, hasta entonces lánguida y siempre mirada con recelo por el oficialismo, ya que el nuevo equipo de Gobierno acudía con frecuencia a ella en solicitud de hombres de empresa con vocación de servicio público, para asesorar organismos gubernamentales; y aún para integrarlos. Los obreros

y campesinos organizados, abarcando un total de trescientos mil trabajadores inscritos en sindicatos, estructuraron su potente Confederación de Trabajadores de Venezuela, que también aportaba representantes suyos para los organismos nuevos que iba creando la Administración. Y esta intensa actividad organizativa de patronos y de obreros no se tradujo en violentas pugnas entre capital y trabajo, porque el Gobierno propició la suscripción de hasta seiscientos contratos colectivos de trabajo, estabilizando la producción y evitando las huelgas, por lapsos de hasta treinta y seis meses, en las ramas fundamentales de la economía. Testimonio del clima de normalidad social que se logró en el país, dentro de un ambiente internacional de enconados conflictos obrero-patronales, lo suministró el Presidente de la Cámara de Comercio de Caracas, cuando dijo, en discurso pronunciado el 27 de enero de 1947: "Aquí en Venezuela, hasta el presente, no se ha presentado ningún conflicto serio de trabajo".

El proceso electoral se inició de inmediato. El 17 de noviembre de 1945 ya estaba en actividad una comisión integrada por profesionales del Derecho, en su mayoría sin filiación de Partido y de los cuales sólo Andrés Eloy Blanco militaba en Acción Democrática. Esa comisión fué autorizada por el Ejecutivo para elaborar un Estatuto Electoral y un ante-proyecto de Constitución Nacional.

El Estatuto electoral fué promulgado inmediatamente después de ser concluída su elaboración. Sin hipérbole puede ser considerado como el más democrático de América. Estatuía la creación de un Consejo Supremo Electoral, tan amplio que podría ser asimilado a un Cuarto Poder, integrado por delegados de todos los partidos políticos y al cual le correspondía todo lo relacionado con la preparación y control de los comicios. La ingerencia del Poder Ejecutivo se reducía a la entrega de los fondos fiscales requeridos por ese organismo para su funcionamiento autónomo. Establecía el sistema de sufragio directo, universal y secreto, siendo electores y elegibles todos los venezolanos, hombres o mujeres, mayores de dieciocho años.

El 27 de octubre de 1946, después de una intensa campaña electoral, concurrieron a las urnas un millón cuatrocientos mil ciudadanos (sobre un total de población que apenas excede de los cuatro millones y medio de habitantes) para escoger los miembros de la Asamblea Nacional Constituyente, Venezuela

dió magnífica revelación en esa, como en las otras oportunidades en que se realizaron comicios, de su madurez para el ejercicio de las más avanzadas formas de la democracia representativa. Ni un solo hecho de sangre hubo en el país con motivo de esa elección y de la intensa actividad previa desplegada por todos los partidos políticos.

El volumen de votos que correspondió a cada una de las parcialidades que concurrieron a esa lid comicial fué el siguiente (en números redondos): Acción Democrática, 1.100,000 votos; Copey, 180,000 votos; Unión Republicana Democrática, 54,000 votos; Partido Comunista, 51,000 votos; Partido Socialista Venezolano, 2,500 votos; Partido Social Cristiano, 2,000 votos; Partido Liberal Progresista, 600 votos; Comité Electoral Autónomo, 350 votos; Comité Eleccionario Falconiano, 5,500 votos; Unión Barinesa Independiente, 250 votos; Organización Democrática Electoral, 3,000 votos; Partido Liberal del Tachira, 4,500 votos; Frente Popular Independiente, 900 votos; Sector Electoral Independiente, 2,000 votos y Organización Electoral Independiente, 1,600 votos.

Cuando voces aisladas objetaron el resultado de estos comicios y los derrocados de Octubre trataron de llevar agitación a las filas del Ejército en nombre de supuestos fraudes cometidos, reaccionaron enérgicamente los propios jefes de las Fuerzas Armadas. Dirigieron un documento a la Asamblea Nacional Constituyente, y al recinto donde sesionaba se presentaron, en uniforme de gran parada, encabezados por los tenientes coroneles Carlos Delgado Chalbaud, Marcos Pérez Jiménez y Luis Felipe Llovera Páez, a entregar personalmente ese documento. En él se afirma, enfáticamente:

> "...la Asamblea Nacional Constituyente es representativa de la voluntad popular, elegida libremente el 27 de octubre de 1947, en comicios que estuvieron bajo nuestra vigilancia y por ello nos consta que fueron llevados a cabo con la mayor pureza".

Lo cual no ha sido inconveniente para que, después del golpe de Estado militarista del 48 y tratando de cohonestar lo indefendible, haya dicho con envidiable aplomo el teniente coronel Delgado Chalbaud:

> "Es evidente para todos los venezolanos que hubo aprovechamiento indebido de las ventajas del poder para favorecer a un Partido en los comicios".

La Asamblea Nacional Constituyente centró sus actividades legislativas en la elaboración de una Constitución. Fué promulgada el 5 de julio de 1947. Se trata de un instrumento de avanzado derecho público. Conserva los principios clásicos del sistema representativo de Gobierno y le incorpora las normas del nuevo derecho social. Consagra el sufragio directo, universal y secreto para la elección de los cargos representativos del Poder Público. Prohibe la reelección del Presidente de la República y fija en cinco años el ejercicio de su mandato. Confiere el Poder Legislativo Nacional, y a la Comisión Permanente del Congreso, durante el receso de las labores ordinarias de las Cámaras, funciones de vigilancia y control sobre la conducta del Poder Ejecutivo. Inserta una verdadera carta de derechos económicos, consagratorio de las más legítimas aspiraciones del hombre y del ciudadano a vivir libre del temor y libre de la necesidad. El *habeas corpus,* garantía del individuo frente a las arbitrariedades gubernativas, se insertó también en ella, y por primera vez en una Constitución venezolana.

Y fué bajo las normas de esta nueva Carta Política que se realizó, el 14 de diciembre de 1947, la elección de Rómulo Gallegos para Presidente de la República. Obtuvo en los comicios el ilustre hombre público una abrumadora mayoría de 870,000 votos sobre sus contendedores, el Dr. Rafael Caldera, candidato del Partido Copey (263,000 votos) y el Dr. Gustavo Machado, candidato del Partido Comunista (37,000 votos).

En acción paralela a la democratización de los órganos del Poder Público, se cumplió otra, con inexorable voluntad: la de moralizar el ejercicio de las funciones administrativas.

Por decreto de fecha 31 de diciembre de 1945, se obligó a todos los funcionarios del Estado que manejaran bienes y dineros públicos, comenzando por los propios integrantes de la Junta Revolucionaria de Gobierno y por los Ministros del Gabinete Ejecutivo, a hacer declaración jurada de sus bienes ante un juez. Los funcionarios judiciales ante los cuales se hacían esas declaraciones de bienes quedaban en la obligación de entregar copia certificada de ellas a los ciudadanos que la solicitaran; y dentro de los quince días posteriores a la cesación de sus funciones, los empleados públicos debían hacer una nueva declaración jurada de sus haberes ante el mismo juez que recibiera su deposición anterior. La mayoría de Acción Democrática dentro del Congreso Nacional, ya bajo la administración de Gallegos, con-

densó en una "Ley contra el Enriquecimiento Ilícito de Funcionarios Públicos", con drástico articulado punitivo contra los incursos en el delito de peculado, el firme criterio sustentado por nuestra colectividad política de que la más austera moralidad administrativa debía normar la conducta de todos los servidores del Estado.

Y fué también en cumplimiento de esas rígidas normas de profilaxis administrativa que el régimen popular y democrático hizo enjuiciar, ante un Tribunal de Responsabilidad Civil y Administrativa, a más de un centenar de funcionarios y aprovechadores de anteriores administraciones. Ninguna humillación personal se les infirió a los vencidos, cuando fué derrocado el régimen que personificaban. Después de escasos días de detención en el edificio de la Escuela Militar, de Caracas, los generales López Contreras y Medina Angarita fueron extrañados del territorio nacional, junto con un reducido número de sus más allegados colaboradores. Pero se les sometió a un Tribunal, suerte de jurado que actuó de acuerdo con los mandatos de su conciencia y del cual formó parte inclusive un sacerdote católico, con la presumible autorización de la jerarquía eclesiástica.

Las sentencias dictadas por ese jurado, después de oír los alegatos presentados por los defensores de los acusados, significaron la reintegración al patrimonio nacional de más de cien millones de bolívares. Esos dictámenes, elaborados por los juzgadores sin apremio de ninguna clase por parte de la Junta Revolucionaria de Gobierno, fueron recogidos en cinco volúmenes, y están incorporados ya a la más viva historia de Venezuela. Constituyen uno como inventario de los más variados métodos para invertir en beneficio propio bienes del común, haberes colectivos.

Entre las más controvertidas medidas de la Junta Revolucionaria de Gobierno está la de esos juicios por peculado. No nos arrepentimos de haber auspiciado ese procedimiento, sino que de él nos enorgullecemos. Por primera vez en la historia republicana del país, se hizo sanción ejemplar a quienes habían carecido de pulcritud para manejar la hacienda pública. Pero muy de paso cabe la observación de que era tan vehemente el anhelo nacional de que se rescataran para el patrimonio colectivo los bienes usurpados durante la dictadura, que la presión de la opinión pública dejó su huella aun en la Constitución absolutista de 1936. En ella se establece una presunción de culpabili-

dad sobre todos los altos funcionarios de la Administración Pública "durante los dos últimos períodos presidenciales", es decir, de 1898 hasta 1935; y se determina un mecanismo de confiscación para los bienes suyos, aun cuando por muerte de los directamente beneficiados esos bienes se encontraren en manos de sus herederos. Por una de esas ironías en que la historia parece complacerse, tal Constitución fué mandada ejecutar por el entonces Presidente López Contreras y está refrendada por el entonces Ministro de Guerra, general Medina Angarita. Y fué en virtud de sus cláusulas que se confiscó la herencia de Juan Vicente Gómez y se incautó el Estado del patrimonio de algunos de sus más inmediatos familiares. Intocados e intangibles quedaron, sin embargo, los bienes mal habidos de otros muchos que también habían formado parte del *entourage* gobernante durante el régimen de los veintisiete años y de los que utilizaron métodos similares de enriquecimiento ilícito en la década postgomecista. La Revolución de Octubre vino a ampliar y a profundizar esa obra trunca de saneamiento moral de la República.

LA OBRA ECONOMICO-ADMINISTRATIVA DEL GOBIERNO POPULAR

DURANTE tres años (1945-1948) tuvo Venezuela un Gobierno popular y democrático. Ese lapso, en función de la vida de un país, es demasiado corto para que en él ya hubiera cristalizado en realizaciones estables una obra de transformación administrativa y de reformas económicas de grandes alientos. Pero quien se asome con ánimo desprevenido a la labor empeñosa y honestamente iniciada habrá de reconocer que se echaron las bases de una Venezuela de nuevo signo, animada de un entusiasta ímpetu creador.

Los recursos fiscales requeridos para iniciar ambiciosos planes económicos y administrativos no fueron obtenidos del crédito extranjero, ni de la imposición de tributos nuevos a los sectores mayoritarios de la población. Fueron resultado de una reforma audaz en el sistema impositivo nacional, afectando con ella a las grandes empresas criollas y extranjeras, y muy especialmente a las que disfrutaban de concesiones de hidrocarburos.

En materia petrolera, tuvimos una política realista y definida. No coqueteamos con la nacionalización por decreto de esa industria, porque en ello no podía pensarse en un país en

el cual el 92% de las divisas extranjeras para el comercio exterior provenían del petróleo. Reconocimos la validez de la Ley de Hidrocarburos de 1943 y de las concesiones otorgadas bajo su imperio. Pero con actos de Gobierno reafirmamos nuestra tesis de que la Nación no estaba recibiendo una participación adecuada en el producto de esa industria. Y fueron el Decreto de fecha 31 de diciembre de 1945, de la reforma de la Ley de Impuesto sobre la Renta realizada por la Asamblea Nacional Constituyente en 1946 y de la llamada "Ley del 50-50", aprobada por el Congreso Nacional en 1948 (la cual estatuye la división de las ganancias de las Compañías por partes iguales entre el Estado y las Empresas) elementos decisivos para que se *triplicaran* los ingresos fiscales derivados del aceite mineral. En 1944, la Nación percibió, Bs. 5.60 por cada metro cúbico de petróleo, y en 1947, Bs. 11.77. En 1944, la Nación obtuvo apenas el 27.5% del valor de la producción total, porcentaje que para 1947 se había elevado al 33.7. En números redondos, el fisco percibió de la industria petrolera en 1944, la cantidad de trescientos millones de bolívares, y *un mil millones de bolívares más,* o sea, un mil trescientos millones de bolívares, en 1947. El factor determinante de ese fenómeno fué la política fiscal nueva, garantizadora del interés nacional, que se puso en vigencia, aun cuando también influyó el incremento de la producción y el aumento en el precio del petróleo crudo y de sus derivados. Otras facetas de la política petrolera del régimen democrático fueron: a) la negativa a otorgar nuevas concesiones sobre el subsuelo de la República, porque queríamos conservar reservas como patrimonio de las futuras generaciones y estudiábamos la posibilidad de explotar parte de ellas con recursos nacionales; b) la venta por el Estado, en mercado abierto, de una parte de la regalía sobre la producción a que legalmente tiene derecho, obteniéndose proventos fiscales adicionales y la posibilidad de realizar operaciones de trueque, canjeándose petróleo por productos alimenticios y por bienes de capital; c) la reinversión de parte de las utilidades de las compañías en el incremento de la producción de artículos alimenticios, mediante la formación de empresas mixtas con las cuales se asoció el Estado a través de la Corporación Venezolana de Fomento; y d) apoyo oficial a las razonables aspiraciones de los trabajadores del petróleo, que por primera vez en la historia de la industria en el país suscribieron contratos colectivos con las empresas, obtenien-



Los caminos del petróleo.



do alzas de salarios y de prestaciones sociales estimables en un 86% de aumento con respecto a sus niveles de ingresos anteriores a la Revolución.

Escapa a la índole de este trabajo un análisis más de fondo de la conducta de nítidos contornos nacionalistas, y sin desplantes irresponsables, que adoptaron, con sentido de honestidad administrativa y de lealtad a Venezuela, tanto la Junta Revolucionaria como el Gobierno de Gallegos, en sus relaciones con el capital inversionista extranjero. Pero esta apurada síntesis es perfil definidor de toda una política de intransigente custodia del patrimonio nacional.

Con los aportes fiscales así obtenidos se financió una política de fortalecimiento económico de la Nación y de recuperación de su riqueza-hombre.

La Corporación Venezolana de Fomento fué creada con recursos en disponibilidad que actualmente exceden de los cuatrocientos millones de bolívares. A ese organismo se le confió la misión de fomentar y financiar empresas, privadas y públicas, encaminadas a transformar la fisonomía de nación monoproductora, esencialmente minera, que tiene Venezuela. Su departamento planificador estudió y comenzó a atender las necesidades del país en materia de producción de alimentos, de generación de energía eléctrica, de transformación del medio físico nacional; y su sección de crédito aportó dinero en condiciones liberales, en préstamos con hasta veinte años de plazo, a todo hombre de empresa que se revelara capaz de llevar adelante esfuerzos bien articulados de incremento de la producción. "La Corporación Venezolana de Fomento es una de las cosas buenas que se han hecho en este país a favor de la economía venezolana", dijo de ese organismo la Cámara de Industriales de Caracas, en documento publicado en marzo de 1949.

Los Presupuestos Nacionales fueron elaborados con un criterio definido: el de que sirviera el raudal de dinero fiscal lanzado a la circulación para aumentar la capitalización nacional y no para ser invertido en obras suntuarias, o de escasa utilidad. Actitud tanto más necesaria si se tiene en cuenta que el renglón de gastos públicos fué elevado de quinientos millones de bolívares —montante del último Presupuesto de Medina Angarita— a un mil seiscientos millones de bolívares.

En el último Presupuesto que rigió en la Venezuela democrática —presentado por la Administración Gallegos al Congre-

so Nacional en 1948— se pueden discriminar fácilmente los gastos destinados a bienes de capital de los llamados "gastos ordinarios". De cada un mil bolívares de presupuesto, cuatrocientos cuarenta y uno se transformaban en escuelas, en obras sanitarias y de regadío, en puertos y carreteras y otras vías de comunicación; en casas de habitación para los obreros y las clases medias; en importación de maquinaria y en créditos para la producción.

Algunas cifras y algunos hechos, escogidos al azar, darán idea del rumbo y del sentido dentro de los cuales se desenvolvían las gestiones gubernamentales.

En tres años de Gobierno se construyeron más edificios escolares que en los ciento cuarenta y cinco años precedentes de la historia republicana. Dotado el Banco Obrero de un capital de sesenta millones de bolívares, fabricó en tres años más casas para domiciliar a la población trabajadora que en los diecisiete anteriores que contaba de existencia. En el año de 1947 se alcanzó la cifra-record en la construcción de caminos carreteros. El número de maestros de escuela fué duplicado. En vez de los un mil quinientos alumnos en las escuelas normales que había en 1945, para fines de 1947 estaban cursando tres mil cuatrocientos venezolanos la carrera del magisterio. El Instituto Pedagógico Nacional había graduado, en diez años, apenas doscientos treinta y seis profesores; y durante el trienio democrático, más de ochocientos alumnos colmaron las aulas de ese centro de especialización profesoral. De doscientos mil niños en edad escolar que antes concurrían a las aulas se había pasado a cuatrocientos mil. Las Universidades duplicaron su matrícula, se les dotó de un estatuto de autonomía docente y administrativa y de presupuestos para investigación científica y mejoramiento de las condiciones de vida del alumnado, tres y más veces mayores que los vigentes con anterioridad. Fué creada la Flota Mercante Grancolombiana, en asocio con los Gobiernos de Colombia y Ecuador, para librar al país del monopolio que sobre el tráfico de ultramar venían ejerciendo consorcios navieros extranjeros. En un 600% fué aumentada la partida presupuestal destinada a obras de regadío y más de 25,000 hectáreas de tierras planas fueron incorporadas así a la producción rentable. Dentro de un bien articulado plan de vialidad nacional, se inició la construcción de grandes obras portuarias, entre ellas las del puerto de La Guaira, firmándose un contrato de ejecución de

esos trabajos por valor de cuarenta millones de bolívares, el de mayor volumen que hasta entonces había suscrito el Ministerio de Obras Públicas. Estaba en marcha un vasto plan de electrificación, y en el año 48 se construyeron plantas aumentando en 45 mil kilovatios horas el potencial eléctrico del país. Se creó el Instituto de la Alimentación Popular, dotado de cuantiosos recursos económicos, para que el trabajador se alimentara mejor y a precios más bajos, y dentro del propósito de abaratar el costo de la existencia se redujeron, por decreto, los cánones de alquileres, el precio de la luz eléctrica y se eliminaron del arancel aduanero numerosos gravámenes que pechaban la entrada al país de artículos de primera necesidad. Reformas sustanciales se realizaron en el sistema de Seguros Sociales, extendiéndose y mejorándose sus servicios. En la batalla por la salud pública, se multiplicaron los puestos de sanidad rural y el director del departamento antimalárico del Ministerio de Sanidad y Asistencia Social pudo afirmar, a fines de 1947: "Venezuela es el primer país del trópico que se arrebata al paludismo". Y no sólo nos interesamos en defender la salud y en procurar el bienestar de los venezolanos, sino que también emprendimos con decisión la tarea de aumentar, mediante una política inmigratoria de puertas abiertas, el potencial humano de la nación. De 1939 a 1944 habían ingresado al país apenas 3,500 inmigrantes. De 1945 a 1948, arribaron a nuestras costas más de 16,000 inmigrantes, mediante directa gestión oficial, y más de 25,000 extranjeros llegados por espontánea decisión y algunos trayendo junto con ellos sus propios equipos industriales de trabajo.

No olvidamos el problema de la tierra, agudo en un país de injusta concentración latifundista de la propiedad en pocas manos. El Congreso de 1948 elaboró una avanzada Ley de Reforma Agraria, y ya la había precedido el esfuerzo cumplido por el Gobierno de entregar muchos millares de hectáreas a campesinos sin tierra, mediante sistemas combinados de adjudicaciones individuales y de comunidades agrarias, estas últimas dotadas de instrumental mecánico, de créditos suficientes y de adecuada dirección técnica.

El Ejército también se benefició, dentro de los aspectos de su mejoramiento técnico y de las condiciones de vida para el oficial y el soldado, con ese clima de renovación creado en Venezuela. Testimonio de excepción en este sentido es el del teniente coronel Carlos Delgado Chalbaud, quien en carta pública

dirigida con fecha 3 de julio de 1946 al general E. López Contreras le decía, refiriéndose a las Fuerzas Armadas:

> "... en ocho meses solamente, la Revolución ha hecho más por ellas que el Gobierno de usted en el que tantas esperanzas ciframos para nuestras Instituciones Armadas, esperanzas que, a la postre, resultaron plenamente fallidas".

Hubo errores y precipitaciones en la obra realizada. El apetito de hacer historia y la angustia patriótica ante el atraso del país, nos impulsó a ir a pasos acaso apresurados. Pero ni la demagogia ni el cálculo egoísta estuvieron presentes en ningún momento en una labor que es hito plantado en el camino de la transformación política, social y económica de Venezuela.

INCUBACION Y ESTALLIDO DEL COMPLOT MILITAR-REACCIONARIO

Hubiera sido ingenuidad presumir que una obra tan profunda de democratización política y económica pudiera realizarse sin tropezar con la desesperada resistencia de las clases reaccionarias, de feudal mentalidad, y con la de los desplazados del usufructo incontrolado del Poder.

Vivió peligrosamente, siempre amenazado en su estabilidad, el régimen democrático de Venezuela. Las elecciones y la iniciación de las reformas económico-administrativas se realizaron entre conspiraciones debeladas antes de estallar, o vencidas rápidamente después de haber cristalizado en hecho de armas.

Esas conspiraciones —hasta la que logró sus criminales fines el 24 de noviembre de 1948— no habían abarcado sino a sectores relativamente poco numerosos de las Fuerzas Armadas. Pero todas fueron estimuladas activamente por las rencorosas e implacables campañas, radiales y de prensa, que realizaron los partidos de oposición, y aun por concretas incitaciones al Ejército para que derrocara el Poder legítimo.

Cuatro meses antes del cuartelazo del que se proclamaría conductor y principal beneficiario, el teniente coronel Delgado Chalbaud, escenificando actitudes de lealtad al Gobierno Constitucional, denunciaba a esos incitadores civiles a la desobediencia militar, con las siguientes palabras:

"Pero equivocados están quienes sufren esa grave manía. No son títeres los hombres de las fuerzas armadas. Son militares a carta cabal, hombres que piensan, analizan, juzgan y concluyen repudiando toda tentativa de hacerles abandonar por intereses de hombres o grupos el cumplimiento de sus obligaciones. Bien sabemos los militares de todas las jerarquías cuáles obligaciones nos impone la Constitución Nacional y las Leyes; bien sabemos que el interés nacional impone a todos el estricto cumplimiento de esas obligaciones. Interpretando el sentir de la Institución Armada, estoy en condiciones de declarar que ésta se encontrará en todo momento dispuesta a respaldar con toda lealtad y eficiencia las disposiciones del Supremo mando ejercido por el Ciudadano Presidente de la República, con la colaboración decidida de todos aquellos que han sido designados por el Ciudadano Presidente para desempeñar cargos directivos en las Fuerzas Armadas".

Este Mensaje radial del Ministro de la Defensa, leído el 24 de junio de 1948 con motivo de la celebración del día del Ejército, fué interpretado como una respuesta a los dos partidos que más se habían destacado en su ofensiva contra el régimen democrático y en sus incitaciones apenas disimuladas a las Fuerzas Armadas para que subvirtieran el orden constitucional. Esos partidos son *Unión Republicana Democrática,* integrada por restos sobrevivientes del "medinismo" y de otros naufragios políticos, que dirige el doctor Jóvito Villalba; y *Copey,* partido de derechas, falangizante y confesional, que dirige el doctor Rafael Caldera.

Las dos fracciones en que se divide el Partido Comunista también aportaron su concurso para acelerar el proceso que condujo a la militarada. De esos dos grupos, uno de ellos, dirigido por el doctor Gustavo Machado, apoyó con sus débiles voces dentro del Congreso alguna de las reformas modernizadoras llevadas allí por la fracción mayoritaria que formaban los miembros del partido de Gobierno. Pero ambas coincidían con las otras fuerzas oposicionistas en la implacable ofensiva realizada en la calle contra el Gobierno democrático.

La gran prensa coreaba, con entusiasta ímpetu, esta labor socavadora de las bases del sistema institucional. Eran periódicos de vieja data y de comprometido historial. Hundían casi todos sus raíces en el pantano gomecista. Nacieron y crecieron en la devoción por el "gobierno fuerte". Añoraban los latigazos y la paga de los dictadores, al par implacables y munificentes.

No faltaron los impacientes de buena fe, y las personas propicias al fácil desánimo, que también cuestionaron la obra transformadora en marcha, acaso por ignorar el cúmulo de dificultades que a ella se oponían. Viendo como personas de recta intención, pero incapaces de abarcar el problema político en su conjunto, contribuían también con su contagioso derrotismo a debilitar el régimen democrático, no podía menos que recordarse aquella expresión de Juan de Huss, alusiva a la "santa simplicidad" de la anciana que recorrió media Hungría para aportar también su haz de leña a la pira donde ardía el apóstol del inconformismo religioso.

Esta ofensiva interna se conjugaba con las voces de estímulo y aliento que desde el extremo sur de América lanzaban Perón y sus acólitos a los Estados Mayores del continente. La religión de las espadas había encontrado su Profeta en el megalómano argentino. Y hasta la propia Meca de la cruzada militarista americana se llegó, a abrevar lecciones y a recibir consignas, quien habría de ser pocos meses después el más activo jefe del asalto armado contra el régimen constitucional de mi país: el teniente coronel Marcos Pérez Jiménez. En los comienzos de 1948, siendo jefe del Estado Mayor, viajó hacia la Argentina. Conferenció con el ductor espiritual del neo- fascismo militarista y escuchó sus consejos; y ya de regreso a Caracas, de paso por Lima, acordó seguramente tácticas comunes con el general Manuel Odría, antiguo profesor suyo en la Escuela Superior de Guerra del Perú, quien ultimaba los detalles de la militarada que iba a dar por tierra con el Gobierno del doctor Bustamante y Rivero.

Con la tolerancia cómplice del teniente coronel Carlos Delgado Chalbaud, Ministro de la Defensa Nacional en el Gobierno del Presidente Gallegos, se adelantó desde el Estado Mayor, a partir del regreso de Pérez Jiménez de su viaje al Sur, una intensa campaña desmoralizadora dentro de la oficialidad en servicio activo. De oído a oído se hicieron circular todas las calumnias imaginables para desacreditar a los hombres que ejercían el Poder, al Partido que en la calle le aportaba su sólido respaldo de opinión y a los propios oficiales de las Fuerzas Armadas que eran leales a la fe jurada y al honor militar. Y junto con esa propaganda, se difundía otra, de contenido mesiánico: la que le asignaba a los Ejércitos un *destino manifiesto,* una misión providencial, como salvadores de

países. Espejo y ejemplo se señalaba en la Argentina peroniana, que para estos cruzados del retroceso y del oscurantismo era paradigma de progreso y de felicidad, gracias al "orden" impuesto en el país del Plata por el régimen militarista.

La victoriosa insurrección limeña del general Odría aceleró los planes conspirativos de Caracas, que tenían su núcleo de irradiación en el propio Ministerio de la Defensa Nacional. Pretendieron los complotistas imponerle su voluntad al Presidente Gallegos, y cuando los rechazó con firme energía y consciencia de su responsabilidad histórica, decidieron trajinar de inmediato la vía insurreccional. En los días que precedieron a la insubordinación final de los mandos militares venezolanos, y cuando estaba en curso el que se llamó "golpe frío" para denominar la pugna entre el Poder Civil y los militares rebeldes, fué reconocido por Estados Unidos el gobierno de facto de Odría. Como apuntó después un periódico de Washington, los conspiradores de Caracas vieron en esa actitud del Departamento de Estado una especie de "luz verde para la usurpación". Y a la usurpación se lanzaron, con el cuestionable y dudoso "heroísmo" de quienes disponían de todos los recursos bélicos de la Nación para sojuzgar con ellos a un pueblo inerme.

Las razones invocadas posteriormente para justificar la militarada han sido tantas, y tan contradictorias, que trabajo ímprobo resulta el resumirlas. Se habló de caos administrativo del país y de bancarrota económica, y quedaron en las cajas fiscales más de trescientos millones de bolívares de superávit no utilizado y más de un mil millones de bolívares de reservas internacionales de la Nación. Se habló de la existencia de milicias armadas irregulares, organizadas por el Partido Acción Democrática, y éste debió aceptar su transitorio desplazamiento del Poder, que ejercía por mandato de la voluntad mayoritaria de la Nación, sin posible resistencia violenta, que hubiera sido legítima e inobjetable, porque carecía en absoluto de medios bélicos para enfrentarse a tanques, ametralladoras y aviones. Se calumnió groseramente a hombres de probidad a toda prueba, anunciándose el descubrimiento de presuntos fraudes administrativos; y llevan ya siete meses de secuestro carcelario la mayor parte de los Ministros de Gallegos y varios otros funcionarios importantes, sin que haya podido incoarse juicios contra ellos, porque sus cuentas administrativas aparecen sin tacha alguna.

Hablaron de una supuesta veleidad comunizante del Gobierno derrocado, cuando era bien conocido nacional e internacionalmente su pensamiento político, y el Gobierno faccioso que ilegalizó a Acción Democrática y disolvió la Confederación de Trabajadores de Venezuela colabora estrechamente con una de las fracciones comunistas y hace lo imposible por alcanzar el activo apoyo de la otra, disfrutando ambas de prerrogativas para realizar sus campañas proselitistas.

Y frente a los pretendidos errores e inconsecuencias de los gobernantes demócratas, ¿cuál ha sido la acción desplegada, en lo político y lo administrativo, por el régimen de facto que integran los tenientes coroneles Delgado Chalbaud, Pérez Jiménez y Llovera Páez?

Millares de ciudadanos han sido encarcelados y vejados, y docenas de ellos permanecen aún detrás de los cerrojos, sin fórmula judicial. Numerosos periódicos han sido clausurados. La prensa y la radio, las comunicaciones postales y telegráficas, están sometidas a rigurosa censura. Los sindicatos han sido hostilizados y congelados sus fondos. Siete meses después de iniciada la era del "orden", las garantías constitucionales continúan suspendidas y son frecuentes las *razzias* policiales, para responder con disparos y sablazos a la insurgencia estudiantil y obrera. Las Compañías Petroleras, aprovechando la debilidad de un régimen sin asideros en la opinión, redujeron violentamente su producción, mermando en forma sensible los ingresos fiscales y lanzando al desempleo a millares de trabajadores. Los despilfarros gubernamentales se sintetizan en esos trescientos cincuenta millones de bolívares en créditos adicionales votados de diciembre de 1948 a esta fecha, y ya se citan los nombres de los beneficiarios y la cuantía de los beneficios, en más de un escandaloso *panamá* administrativo. Los inversionistas se retraen y las actividades de la Bolsa de Comercio, o, mejor dicho, la ausencia de tales actividades, son termómetro para medir la sensación de inestabilidad que experimentan los hombres de negocios. Inestabilidad que no sólo resulta de la decidida resistencia nacional a la dictadura, sino también de la anarquía y desconcierto existentes en el cuadro del Ejército.

Frente a la cuestión petrolera, esencial para Venezuela, la única definición hasta ahora conocida de los puntos de vista de la dictadura militar ha sido formulada por el Ing. Pedro Ig-



Caracas. Panteón de los héroes y torre de la Catedral.



Caracas. Museo de Bellas Artes y Universidad Central.

nacio Aguerrevere, hasta hace pocos días Ministro de Fomento. Es un graduado de Stanford, en la Escuela de Minas y Compañías Petroleras Americanas, de Colorado. Este funcionario, hablando para un periodista estadounidense (reportaje publicado el 10 de mayo, 1949, por *The Evening Star,* de Washington) "desaprobó tentativamente el paso dado por el último gobierno en el sentido de tomar el 50 por ciento de las utilidades de las compañías extranjeras, en impuestos, regalías y servicios". Agregó el Ministro: "Nosotros no podemos meternos impunemente con las regalías". Con respecto a la conducta cautelosa y previsiva del régimen democrático en relación al otorgamiento de nuevas concesiones de hidrocarburos, "el señor Aguerrevere indicó que el nuevo régimen cambiaría esa política". Sus palabras al respecto fueron muy expresivas: "No es lógico cerrar la puerta de un tesoro nacional y tirar la llave". E interpretándolas, han proliferado rápidamente en Venezuela unas misteriosas compañías anónimas, con reducido volumen de capital y figurando al frente de ellas nombres de ciudadanos venezolanos muy vinculados a los negocios del aceite, para dedicarse a actividades petroleras. No se abusa de la suspicacia si se recuerda que las compañías fantasmales, de similar estructura y con capital igualmente insignificante, se organizaron durante el régimen de Gómez, para usufructuar el píngüe negocio del tráfico de influencias en la obtención de concesiones sobre hidrocarburos. Y falta por decir que si el Ing. Aguerrevere ha dejado de ser Ministro de Fomento, en cambio su nombre ya ha sido citado, por la prensa bajo censura, como el del más seguro candidato para el Ministerio de. . . Minas y Petróleo.

En lo internacional, la política de Caracas gira, con la humildad del satélite que describe una órbita, en torno a los puntos de vista de la Cancillería argentina. A este respecto, es conocida cabalmente de todas las Cancillerías del continente aquella declaración que hizo en Caracas, el 25 de noviembre de 1948 y ante varios Embajadores, el representante de la Casa Rosada en Venezuela. Dijo el señor Pedro Juan Vignale, Embajador argentino, que *su intervención había sido decisiva, en las horas inmediatamente anteriores a la insurrección militar, para vencer los póstumos escrúpulos del teniente coronel Pérez Jiménez.* Y a partir de entonces, la política exterior de Venezuela tiene su norte en la Cancillería de Buenos Aires. Violentos han sido con el Gobierno chileno porque ello place a la

Casa Rosada. Y en los corredores de Lake Succes, la delegación de Venezuela ante las Naciones Unidas —la delegación de un país que había roto relaciones con Franco antes de que se hubiera adoptado la resolución de la ONU de retiro colectivo de representación en Madrid— trabajó con insólito entusiasmo, en fraternal entente con argentinos y peruanos, en favor del régimen español. Y si se tiene en cuenta el papel de amable componedor que ha venido desempeñando la Cancillería argentina en favor de las dictaduras americanas, no se peca ni venialmente al sospechar que la mano suya ha intervenido para lograr el restablecimiento de relaciones de Venezuela con las dictaduras de Rafael Leónidas Trujillo y de Anastasio Somoza.

¿QUE HACER?

El problema venezolano tiene dos aspectos: uno, nacional; e internacional el otro.

La cuestión específicamente nacional consiste en el deber, que ha asumido a plenitud el pueblo venezolano, de reconquistar su democracia perdida y su libertad conculcada. En la clandestinidad y en la calle se lucha a diario, con singular decisión, contra el espúreo gobierno de los tenientes-coroneles. Y porque tenemos fe en las reservas de combativo espíritu de nuestro pueblo, sabemos que será de duración precaria el reinado de la usurpación.

El aspecto internacional es de más compleja y difícil solución. Consiste en hallar la fórmula que detenga el auge amenazante que ha tomado en el continente americano el neofascismo castrense, versión contemporánea de la Santa Alianza legitimista que en el siglo XIX organizaron las castas europeas que pretendían detener la marcha de la historia.

Nadie puede negar, a estas alturas, que esa cruzada reaccionara y anti-democrática entronca en la España de Franco y tiene su más activo agente americano en Juan Domingo Perón. Sus soportes sociales fundamentales se reclutan en las viejas castas aristocratizantes, con aparente excepción en el caso de la Argentina, en cuya escena política los "descamisados" cumplen el rol de las comparsas en la tragedia antigua. Pero sus doctrinas de Gobierno reflejan todas, con mimética fidelidad —en Buenos Aires igual que en Caracas o en Lima— esa mezcla informe de roñoso "hispanismo", de intolerancia religiosa y

de hitlerianas reminiscencias, que constituye la armazón teórica de Falange Española.

Frente a ese desbordamiento de la barbarie organizada, con barnices de filosofías totalitarias, urge alzar un antemural de resistencia, bastión para la defensa de los escasos gobiernos de origen representativo que aun quedan en América y esperanza de recuperación para los pueblos que sufren los rigores de los regímenes de fuerza.

En este sentido, cabría hacer observaciones con respecto a la actitud a asumir por las fuerzas democráticas, política y sindicalmente organizadas, y por los Gobiernos de fisonomía liberal que aun persisten, como amenazados islotes de libertad, en un continente donde campean la opresión y el desmán.

Resulta evidente que ha llegado la hora de que los partidos políticos democráticos y las fuerzas obreras organizadas de América federen empeños en la defensa de un patrimonio común de libertad y de justicia. Las logias militares del Sur irradian, desde la Argentina, sus consignas a las cliques reaccionarias de nuestra América; y los grupos comunistas tienen en el *Cominform* el organismo que a todos los unifica y comanda. Dispersos, y sin nexos profundos y estables entre ellos, sólo se encuentran los poderosos núcleos políticos y sindicales —especialmente los primeros— que en casi todos los países americanos capitalizan mayor volumen de adhesión colectiva y de fe popular. De ahí que sea imprescindible la convocatoria de sendos Congresos —de partidos políticos el uso y de federaciones obreras el otro— que echen las bases de un trabajo planificado y eficaz de los pueblos americanos contra los dictadores y contra sus soportes políticos y económicos. Y a los impacientes, o a los pesimistas con respecto a la virtualidad de una empresa liberadora de proyección continental que se iniciaría bajo tan modestos auspicios, habrá que recordarles que en los conciliábulos de aquella Logia liberal, la "Lautaro", que organizó en Londres el caraqueño Francisco de Miranda y por la cual desfilaron Bolívar, O'Higgins, Manuel Monteagudo y tantos otros conductores de pueblos, se forjó la estrategia común que hizo posible la independencia de Hispano América.

En cuanto a los Gobiernos democráticos, son numerosos los testimonios de su preocupación ante la epidemia de golpes de Estado militaristas que amenaza extenderse a toda América. En Declaración publicada el 21 de diciembre de 1948, y refi-

riéndose de manera evidente a lo sucedido en Venezuela, dijo el Departamento de Estado:

> "En opinión del Gobierno de los Estados Unidos, el uso de la fuerza como instrumento de cambios políticos es no sólo deplorable, sino que está en desacuerdo con los conocidos ideales de las Repúblicas americanas y constituye un creciente peligro para todos los países del hemisferio".

En términos similares se dirigió el Presidente Truman al Presidente Gallegos, un mes después (13 de febrero, 1948) del reconocimiento por el Gobierno de Estados Unidos del régimen de facto instalado en Caracas.

> "Creo —dice el Presidente de los Estados Unidos— que el uso de la fuerza para efectuar cambios políticos es, no solamente deplorable, sino también contrario a los ideales de los pueblos americanos. El Gobierno de los Estados Unidos se propone hacer todo lo posible, de acuerdo con sus obligaciones internacionales, para fortalecer las fuerzas democráticas del hemisferio. Esta preocupación ha sido presentada a la atención de los Gobiernos de otras Repúblicas americanas y se ha solicitado de ellas un consejo para determinar qué pasos deben darse debidamente a fin de alentar procedimientos democráticos y constitucionales en las Américas".

El Presidente de Cuba, Dr. Carlos Prío Socarrás, ha lanzado, a su vez, la iniciativa de integrar un frente de naciones democráticas para oponerle vallas a la desatada agresividad neo-fascista. El Presidente González Videla, de Chile, en su más reciente Mensaje al Congreso de su país, ha reiterado su ya conocida y beligerante actitud frente a los gobiernos de fuerza. El Presidente Herzog, de Bolivia, ha denunciado públicamente las maniobras conspirativas contra su Gobierno incubadas en los medios gobernantes limeños. Los Presidentes Juan José Arévalo, en Guatemala, y José Figueres, en Costa Rica, han testimoniado continuamente su militante repudio a las formas dictatoriales de Gobierno. Y, por último, el Presidente Batlle Berres, del Uruguay, al hacer acto de presencia en la asamblea constitutiva de la Junta Americana de Defensa de la Democracia, realizada en Montevideo el 8 de abril de 1949, dió público respaldo a la cruzada reivindicadora de las libertades públicas que se ha iniciado en la alerta nación sureña.

Si existe ese estado de ánimo común en los regímenes democráticos, se contribuye a su orientación hacia finalidades concretas con el aporte de objetivas y modestas opiniones acerca de lo que debe hacerse.

Ocurre pensar que un primer paso hacia la estabilidad democrática del continente consistiría en aislar diplomáticamente, mediante la negativa colectiva de reconocimiento, a los gobiernos surgidos de hechos de fuerza en países donde funcione un régimen nacido de la libre consulta electoral. Es lo que han hecho hasta ahora, con clarividente decisión, siete gobiernos americanos (Uruguay, Chile, Bolivia, Costa Rica, El Salvador, Guatemala y Cuba) al negarse a mantener relaciones diplomáticas con el gobierno usurpador de Venezuela. Al proceder así, son consecuentes con la democracia, leales al origen de sus mandatos y atienden al instinto de propia conservación, sin que violen ningún compromiso internacional. En efecto, se ha mixtificado el alcance y el sentido de la llamada Resolución XXXV, adoptada en la IX Conferencia Internacional Americana. Se trata de una declaración genérica, cuyo aparte resolutivo más importante es el número 1, el cual sólo dice, textualmente: "que es *deseable* la continuidad de las relaciones diplomáticas entre los gobiernos americanos". Pero resulta evidente que esa Resolución, concebida en tan aleatorios términos, no se refiere al concreto caso del reconocimiento de los gobiernos de facto. Sobre este problema, incluído en la agenda de la Conferencia de Bogotá, no hubo pronunciamiento de ninguna clase, como se deriva fácilmente de la lectura de la Resolución XXXVI. De acuerdo con ella, y "siendo deseable que se elabore un estatuto sobre la materia", se encomienda "al Consejo Interamericano de Jurisconsultos la elaboración de un proyecto y de un informe sobre el reconocimiento de gobiernos de facto para que sea estudiado por la X Conferencia Interamericana".

No hay, por consiguiente, ninguna norma jurídica interamericana que regule el mecanismo del reconocimiento de los gobiernos de facto, y sí antecedentes que pudieran calificarse como reciente jurisprudencia sobre la materia. Aludo al caso de Nicaragua. Cuando, en el año de 1946, fué derrocado por la fuerza el Gobierno de ese país, que presidía el señor Argüello, los gobiernos americanos, *todos* los gobiernos americanos, previa realización de consultas de Cancillería, resolvieron negarle su reconocimiento colectivo al régimen de facto presidido por el

señor Román y Reyes. En virtud de esa decisión colectiva, los delegados del régimen sometido a esa *capitis diminutio* fueron rechazados de la Conferencia para el Mantenimiento de la Paz y Seguridad del Continente, realizada en Río de Janeiro. Y en la Conferencia de Bogotá, dos delegaciones de gobiernos que habían continuado leales a la posición de principios adoptada inicialmente frente al régimen usurpador de Nicaragua —las de Venezuela y Guatemala— reiteraron su rechazo a las credenciales de los delegados de ese Gobierno.

Otra eficaz modalidad de la acción colectiva orientada hacia la democratización de América consistiría en la pública denuncia, a través de la Organización de los Estados Americanos y de las Naciones Unidas, de las violaciones de derechos humanos que cometan regímenes dictatoriales. El respeto de esos derechos, esenciales al hombre y al ciudadano, forman parte del mejor patrimonio de la humanidad y están expresamente consagrados en la Carta de San Francisco, en la Declaración de Derechos Humanos adoptada por la ONU en la primera parte de su IV Asamblea anual, realizada en París en septiembre de 1948, y en la Declaración Americana de los Deberes y Derechos del Hombre, aprobada en la Conferencia Interamericana de Bogotá. Y habría que preguntarse cuáles nuevas evidencias se esperan para que la Organización de los Estados Americanos denuncie las violaciones por las dictaduras de Venezuela y Perú, que mantienen las cárceles atestadas de secuestrados políticos, del artículo XXV de la precitada Declaración, que dice así, con muy categóricos términos: "*Nadie puede ser privado de su libertad, sino en los casos y según las formas establecidas en las leyes pre-existentes. Todo individuo que haya sido privado de su libertad tiene derecho a que el Juez verifique sin demora la legalidad de la medida y a ser juzgado sin dilación injustificada, o, de lo contrario, a ser puesto en libertad. Tiene también derecho a un tratamiento humano durante la privación de su libertad*".

Podría argumentarse que esa obligación de los Estados puede violarse impúnemente porque no ha sido creado el instrumento jurídico que vigile y sancione tales violaciones. Pero fácil resulta desmantelar esa argumentación especiosa, con dos observaciones. La primera es suministrada por el doctor Alberto Lleras Camargo, Secretario General de la Organización de los Estados Americanos, en su informe sobre la Conferencia de

Bogotá. Dice textualmente: "Ciertamente que tales artículos de la Carta (los relacionados con los derechos humanos, R. B.) no están protegidos por un órgano establecido dentro de la misma Carta. Pero es notorio que no puede haber una sola palabra en un tratado internacional que no tenga consecuencias, y todos los gobiernos americanos saben bien que ello es cierto. Si aparece del conjunto de disposiciones que aunque el sujeto inmediato de la Carta son los Estados, el mediato y predominante es el hombre, una de las consecuencias forzosas será la de que la Carta, por sí misma, vaya tomando el valor de una garantía permanente, respaldada por la buena fe de los signatarios, para los derechos esenciales del hombre. La Carta es, ante todo una indeleble definición del Estado en América, y cada vez que ella se desvíe los pueblos acudirán ante la Organización, si acaso no ante un tribunal y con un procedimiento establecido, al menos con todo el vigor de un reproche justísimo". La segunda observación es la de que también carece la Carta de San Francisco, y la Declaración de los Derechos Humanos formulada en París, de un órgano específico de ejecución de las resoluciones que se adopten contra Estados donde sean violadas las garantías esenciales del hombre. Sin embargo, en sus varias asambleas plenarias, la ONU ha adoptado resoluciones condenando la discriminación contra las minorías hindúes realizada por el gobierno sud-africano, los métodos antidemocráticos del régimen de Franco, los obstáculos opuestos por la Unión Soviética para la salida del país de mujeres rusas casadas con extranjeros, y, más recientemente, hace apenas unas semanas, la forma como se realizó en Hungría el proceso contra el Cardenal Mintzenty y contra otros líderes religiosos.

Dentro de este orden de ideas, puede señalarse como un paso positivo que ya se ha dado en el campo de la acción colectiva en defensa de la democracia en América, la actitud asumida por la Conferencia Regional de la Oficina Internacional del Trabajo, que se reunió en Montevideo el pasado mes de mayo. Allí se aprobó, con el lógico voto negativo de las delegaciones de gobiernos dictatoriales, una resolución que ordena la apertura de una investigación sobre los atropellos oficiales a las libertades sindicales en Venezuela y Perú.

Junto con el aislamiento diplomático, como otro instrumento de eficaz acción colectiva contra las dictaduras, debe hacerse presente la negativa de los países democráticos a pres-

tar cooperación económica y técnica a los regímenes de usurpación. La negativa del *Export-Import Bank* a concederle un empréstito al Gobierno de Franco; y la declaración formulada en febrero pasado ante el Consejo Económico y Social de la ONU por el señor Willard L. Thorp, delegado de Estados Unidos y a propósito de la ayuda económica y técnica a los países atrasados, contra los Gobiernos "que son arsenal privado para las cliques militares", parece indicar que los regímenes neofascistas no tienen posibilidad de prolongar su inevitable agonía con oxígeno de dólares.

Y cabría, por último, formular una pregunta: ¿cuáles objetivos concretos se alcanzarían con esa actitud de repudio y aislamiento de los gobiernos dictatoriales, asumida colectivamente por los gobiernos democráticos? En mi concepto, sería esa actitud una contribución decisiva para el triunfo de los pueblos oprimidos en la lucha por su liberación. Los regímenes dictatoriales en América son intrínsecamente débiles, porque se apoyan exclusivamente sobre Ejércitos divididos por la pugna de encontrados intereses y porque carecen de sólidos respaldos de opinión. Si con ellos no se practica una política de tolerancia internacional —tolerancia que llegaría a asumir objetivamente características de complicidad internacional— sus días estarán contados. Los pueblos, desprovistos de arsenales bélicos pero armados de la resuelta decisión espiritual de ser libres, darán cuenta de ellos.

Frente a una acción como la propugnada, los dictatoriales y sus corifeos intelectuales alzan la tesis de la intangibilidad de las soberanías nacionales. Profesan una acomodaticia versión criolla de la teoría del "espléndido aislamiento", grata a los políticos británicos de la era victoriana. Conceptúan que los tratados internacionales son "pedazos de papel" y el compromiso del Estado moderno de respetar las libertades humanas una simple enunciación de principios, alegremente violable. Desearían que las fronteras de los pueblos por ellos oprimidos no fueran ventanas abiertas al interés y preocupación de las otras naciones, sino las amuralladas tapias de un campo de concentración.

Es con pleno conocimiento de estos peregrinos conceptos profesados por los enemigos de la libertad en América que he hecho una exposición tan franca de los puntos de vista que profeso. Con ello indico que asigno escasa importancia a la

reacción ardida que estas apreciaciones provocarán en la Venezuela oficial y en otros reductos de la reacción americana. Me abroquelo en la convicción de éstas, sosteniendo una tesis que jamás podría asimilarse a solicitud de intervención en mi país de ningún Estado extranjero en particular, por democrático que sea, intervención que rechazaría con toda la vehemencia de mi venezolanismo intransigente. Propugno la acción colectiva interamericana contra las dictaduras, conforme a normas establecidas en tratados de los cuales son signatarios todos los Estados del continente y siendo consecuente ahora en el exilio con la posición de principios en política internacional que sostuvo Acción Democrática cuando tenía sobre sus hombros la responsabilidad de gobernar a Venezuela. Posición que fué diáfanamente expuesta por mí, en discurso pronunciado el 8 de septiembre de 1948 con motivo de la recepción que me ofreciera la Organización de los Estados Americanos, en su sede de Washington.

Estas fueron algunas de mis palabras de entonces, a las cuales los dramáticos acontecimientos posteriores a su enunciación, que han tenido lugar en Perú y Venezuela, les han conferido plena actualidad:

"Habrá que insistir siempre en la necesidad de que el desplante dictatorial merezca el repudio colectivo de las naciones democráticas, con métodos que no impliquen riesgo para la paz de América. Actitud tanto más necesaria por cuanto ya estamos viendo cómo la vocación por los gobiernos de "mano dura" de ciertas y conocidas fuerzas políticas del continente se ha vitalizado.

El panorama político-económico de América no indica que el proceso de democratización del continente y de elevación del nivel de vida del pueblo se haya acentuado en la post-guerra. Por lo contrario, síntomas evidentes están revelando cómo han tomado posiciones en más de un país del continente las fuerzas políticas reaccionarias, que personificaban en el Estado-gendarme de estirpe nazi su ideal de gobierno; y la inflación y el desequilibrio entre precios y salarios característicos de los actuales tiempos han repercutido agudamente sobre las condiciones de existencia de millones de familias americanas.

Frente a esta situación, la Organización de los Estados Americanos tiene dos caminos a tomar: o arriesgarse

al descrédito, al cruzarse de brazos ante tan evidente realidad; o bien asume una vigorosa actitud conductora, orientada hacia el cumplimiento por todas las Naciones en ella representadas de los solemnes compromisos multilaterales adquiridos en Bogotá y en otras Conferencias interamericanas".

Washington, D. C.—Junio de 1949.

CORRIGENDA. En la página 50, línea 14 de este artículo, donde dice: "Dotado el Banco Obrero de un capital de sesenta millones de bolívares", debe leerse:

Elevado el capital del Banco Obrero de sesenta millones de bolívares en 1946 a ciento sesenta millones de bolívares en 1948, fabricó en estos años más casas, etc.

"MADRE PATRIA" Y "PADRASTRO PATRIA"

Por *Mariano* PICON-SALAS

COMO hasta las fórmulas y amaños de la política mundial llegan tarde a algunos de nuestros países hispanoamericanos, la tentativa de lavar a Franco de toda la sangre y estupidez de su régimen y presentarlo como cumplido "gentleman", digno de jugar golf en el exclusivo y honorable Club de potencias que se llama la ONU, fué iniciada en azaroso instante en que los sensatos "advisers" de las dos grandes naciones anglosajonas no le atribuían al falso César español sino una creciente fragilidad. El viejo edificio de la tiranía franquista, revocado de medievalismo —sólo resta establecer la Inquisición y crear una Real Academia de Tauromaquia al estilo de Fernando VII— se agrieta por todas partes; faltan divisas hasta para comprar el garbanzo; el clásico cocido madrileño es en estos días lujo especial de la Falange, y el pueblo desesperado ya delega aquellos anarquistas hirsutos, experimentadores de Química elemental, que se complacía en describir Baroja en sus novelas del lejano 1909. Si hay 250 mil españoles en las cárceles cuando la capacidad normal de los presidios apenas ofrece acomodo para 70 mil huéspedes, ello significa estadísticamente que por lo menos un millón de personas, los familiares inmediatos de las víctimas, esperan lanzarse a la calle a cobrar con el conocido furor hispano, la miseria y ultrajes del sistema. La política de las grandes naciones si a veces puede respetar los principios, trata siempre de conciliarlos con los intereses. ¡Una coincidencia de teoría y práctica —que naturalmente sólo se presenta de modo aleatorio— qué espléndida oportunidad para que no acabe de perderse la fe en las democracias que fueron tan sinuosas, indecisas y vacilantes en los últimos años! Y se emplea un poco de higiene en la política internacional o acabamos de perder la fe en todo. El problema de Franco es para las grandes naciones lo que los psicólogos norteamericanos llamarían un

"test" ético y psicológico. Y ahora hasta los políticos más calculadores de los países democráticos empiezan a comprender que con la amistad de Franco no sólo se quebrantan los derechos humanos proclamados por la ONU, sino hasta se realiza un detestable negocio.

Esto se dijo por los documentados informadores que al modo anglosajón llevan por igual el cómputo de las rentas públicas y de las mínimas y desfallecientes calorías con que el pueblo subsiste, y por los corresponsales, muy poco teóricos, de las agencias noticiosas como la "Associated Press". Numerosas revistas de Londres y New York han acentuado en los últimos meses el cuadro de miseria, intranquilidad y subterránea protesta que se vive en España. Y es lástima que el Dr. Víctor Andrés Belaunde, violoncelista mayor en la destemplada orquesta que desafinó en favor de Franco durante la reciente Asamblea de la ONU, no hubiera leído —con la misma avidez con que lee y cita a Santo Tomás— aquellos sencillos informes de prensa. Otra vez a Belaunde le fallaron los hechos, menos brillantes pero más decisivos que los argumentos escolásticos, como si en él se ejemplarizara una dolencia frecuente de los intelectuales hispanoamericanos.

También a Belaunde que es, sin duda, la personalidad más descollante de estos trasnochados padrinos del "Caudillo", le ocurre que no sabe cómo incorporar la Teología al Derecho Público. Cierta nostalgia de canónigo, de excelente Magistral frustrado, la suele llevar a todos los congresos internacionales. Su cálida imaginación, nacida a las faldas del volcán Misti, necesita remozarse con las metáforas teológicas; anda buscando un sitio vacante de San Agustín del Perú, y le place escandalizar y sorprender con tan suntuoso medievalismo a aquellos pobres delegados que apenas mascullan las instrucciones curialescas que les trasmiten sus Gobiernos. Y si esto no bastara, si sus coros de serafines y dominaciones, sus razonamientos escolásticos que extiende con barroca prolijidad ante los auditores no concluyen de convencer, Belaunde pasando de lo solemne a lo emotivo hablará de la madre patria, penará y llorará por ella, confundiendo la amistad y simpatía que podamos tener por España, con el "Tío Manazas", el verdugo del melodrama. Anunciaron los cables que fué la oratoria del Dr. Belaunde y su exceso retórico, lo que acabó de perder la causa

de Franco aun ante aquellos delegados que hubieran cumplido el papel de Pilatos, lavándose en espaciosa jofaina de triquiñuelas jurídicas. Porque ante los expertos ingleses y norteamericanos que traían datos concretos y empleaban una comedida oratoria que se puede llamar "fáctica", Belaunde desempeñaba el extraño papel de un doctor del siglo XVII que hubiera salido con todas sus medallas e insignias teologales de la Universidad de San Marcos a la "jura" de buen vasallo, por Felipe III o Carlos II. ¿En qué siglo estamos?, debieron inquirir, mirando nerviosamente el reloj aquellos peritos que consultan estadísticas y reservados informes y piensan —mientras el orador sigue hablando— en la bancarrota económica del franquismo. Aunque le absuelva un Cardenal y le conceda indulgencias para la hora de la muerte, ya le desahuciaron los banqueros, es la tremenda moraleja de nuestra edad.

Pero el argumento de la "madre patria", de confundir la causa y el significado de España con estos colores a lo Valdés Leal que ahora cubren el horizonte franquista, no es de ninguna manera nueva en la dialéctica reaccionaria. En vano junto a la España ahumada de vejez que viveaba a Fernando VII y las cadenas que restablecería; a la España del privilegio, el Santo Oficio y los bienes amortizados, la que repudiaba "la funesta manía de pensar", se ha erguido la otra España humanitaria, popular y democrática; la que hasta en algunos grandes evangelizadores de América no confundió la causa de Dios y la de los indios, con la causa del trono. La España que debió ser heterodoxa cuando la palabra "Heterodoxia" significaba justicia. Nuevos regímenes a lo García Moreno, o sea la versión mestiza de recientes Felipes II que ascendieron a los tronos de los Andes incensados por un clero cortesano al que se entregaría la prensa, las escuelas, los sindicatos, es en lo que soñaba el ampuloso conservatismo que habló en la ONU por boca del Dr. Belaunde. Y si para tan resurrecta reacción, aquella España negra sigue siendo la "madre patria", es lógico que en Franco se vea el "padrastro patria".

La tradición —porque los abogados del franquismo insisten mucho en ella— la tradición que dió origen a las repúblicas americanas, marchaba precisamente por el camino opuesto. Se insurgía contra la España negra porque bajo su régimen y terca antimodernidad no sólo aun vivíamos en la cultura escolástica,

sino éramos incapaces de aprovechar, siquiera, los productos de nuestra naturaleza. No era sólo urgencia espiritual sino inmediato apremio económico lo que nos lanzaba a la gran aventura del movimiento emancipador. Salgamos del estado de colonias antes que las grandes naciones vengan a aprovecharse en América de la decadencia política de España, era nuestra necesaria consigna de 1810. Los llamados países "herejes" no sólo podían ofrecernos —como Inglaterra— la nueva imagen física y política del mundo, sino hasta las telas y manufacturas que nos revendían los comerciantes de Cádiz. Ser liberal parecía entonces no sólo reclamo del alma sino irremplazable medio de vida. Y en ese anhelo de libertad, de cultura y economía moderna, nos acompañaban aquellos grandes españoles que desde la época de Carlos III trataron de re-europeizar el adormecido mundo hispánico. No es extraño, por ello, que el pensamiento de los reformadores españoles desde Aranda y Campomanes hasta Jovellanos, su concepción del estado, la economía y la sociedad parezca revivir en los conductores y animadores de la Independencia de América. Por esa razón Bolívar podía saludar durante su campaña del Perú el prospecto de una España liberal, como síntoma de futura concordia y cooperación de una familia escindida. La lucha por el espíritu moderno dentro del orbe hispánico se realizaba no solamente en las montañas y llanuras americanas, sino también entre la multitud de emigrados y víctimas de la tiranía de Fernando VII. Así como Franco llamó a los moros y los nazis, el Rey felón para aplastar a su España ya liberalizada, llamó a la "Santa Alianza" y a los "Diez mil hijos de San Luis". Con Riego que se negó a matar americanos y no con Boves y Morillo que los sacrificaron a millares en las muy sangrientas guerras de Venezuela y de Nueva Granada, está nuestra simpatía y solidaridad hispánica.

Ya ante los líderes de la Independencia se había apostado como mítico mirriñaque, como bendecido espantapájaros, aquella frasecita de la "madre patria" ahora revivida por los hispanoamericanos amigos de Franco. "No atentéis contra la madre patria" decían a Antonio de Nariño algunos covachuelistas de Santa Fe de Bogotá que contribuyeron varias veces con sus denuncias y papel sellado, a sumirlo en las ergástulas de la Monarquía. Y en dos admirables artículos de su perió-

dico "La Bagatela" de 1 y 15 de septiembre de 1811, el gran precursor de la emancipación colombiana parece refutar a ciento treinta y ocho años de distancia, la tesis del Dr. Belaunde en la ONU. "Esta maternidad patriótica o este patriotismo maternal —decía Nariño— ha puesto en tortura mis potencias sin que jamás haya acertado a hallar los enlaces de nuestra genealogía política. Si ella tiene similitud con la natural no viene de que las Américas se hayan portado como hijas: era necesario que esa España hubiese hecho oficios de madre, así como para merecer el título de patria creo yo que España debiera haber sido para los americanos lo que la América ha sido para los españoles. La tal madre no exige su filiación sino en cuanto pretende sobrevivir a ella y heredarla". A quienes escamotean tras de una vaga retórica historicista, la causa primordial de la libertad del hombre —más importante que Colón o los Reyes católicos— satirizaba de este modo la pluma del precursor: "Si nos metemos allá en las expediciones de los cartagineses, romanos, alanos, godos, suevos y moros, el árbol genealógico de la 'madre patria' es un laberinto. Mil veces he deseado saber quien es la 'abuela patria', la 'hermana patria', la 'tía patria' sin que de todas mis inquisiciones haya sacado otro conocimiento que el de la 'madrastra patria', aquella que trató como extraños a sus descendientes y a sus hijos como esclavos". Y se preguntaba después Nariño si los indios que ya existían antes de que vinieran los españoles y los negros que fueron objeto de comercio infame, querrían regodearse con tan pomposa maternidad.

Que no se trata de ninguna madre patria sino de la libertad, era la moraleja de Nariño y también de nosotros. Para la América hispana, Franco será siempre una posibilidad de contagio. Y con el mismo ímpetu con que los hombres de la Independencia y de la "Ilustración" española segada por Fernando VII, queremos avanzar hacia la vida moderna sin que un consejo de frailes vigile lo que pensamos; sin que esa mezcla de terror y ñoñería, que es el signo de la España franquista se nos traslade a este continente; y en nombre de Viriato, del cardenal Cisneros o de Felipe II se nos cierre la boca y doscientas cincuenta mil personas penen en las cárceles su heterodoxia y sus delitos contra la tradición. A los grandes santones que a manera de espantajos en un campo asolado por las langostas

erige la propaganda del "Caudillo", oponemos nosotros la verdadera tradición de América que es la de los libertadores a quienes Fernando VII y su ministro Calomarde —tan afines a Franco— hubieran entregado al brazo vindicador del Santo Oficio, fusilado como a Hidalgo, Caldas y Morelos o dejado morir, entre cadenas —como a Miranda— en el presidio filipesco, húmedo y tradicional de La Carraca de Cádiz.

CHURCHILL EN SU MEJOR MOMENTO

De sensacional puede calificarse este libro;[1] es el segundo tomo de las memorias de guerra de Winston Spencer Churchill, y abarca desde la formación del Gabinete de Coalición Nacional que sustituye al conservador de Chamberlain (mayo, 1940), hasta la primera victoria en el desierto (diciembre-enero, 1940-41). El título general de los cinco volúmenes de que constará la obra toda es *La segunda guerra mundial;* pero habrá que acuñar el título de Memorias, porque sería fatal que sus muchos lectores la tomaran insensiblemente como una historia verdadera y completa de la guerra; además, escrita por el historiador más autorizado, por quien la vivió en la intimidad del primero al último día que duró la agonía de Europa y del mundo.

Es siempre digno tratar de evitar un equívoco, pero en este caso por muchas razones de peso. La primera, porque el libro puede dar la impresión de que es una historia de la guerra, cuando en realidad lo es sólo en dos ocasiones: cuando se relata la invasión de Holanda, Bélgica y Luxemburgo y la lucha en Francia, y cuando se refiere la "victoria en el desierto", en que Wavell y Maitland-Wilson derrotan dramáticamente a Graziani. Allí se describe y aprecia el esfuerzo de todos, de generales y soldados, de aliados y enemigos, de militares y civiles, y no simplemente el esfuerzo personal de Churchill. La segunda razón, porque es universalmente conocida la vanidad militar y naval de Churchill: ella florece en este libro hasta cubrir casi sin excepción sus ochocientas páginas, de modo que algún cándido lector puede llegar a una representación gráfica de la guerra harto simplificada: de un lado, la Alemania hitlerista, la Italia fascista, el Japón militarista, más Rumania, España, etc., y, del otro, Churchill, sin más arma que su prominente habano. En fin, el esqueleto del libro es un gran número de memoranda e instrucciones de Churchill para sus colaboradores civiles y militares más inmediatos, para los dirigentes franceses, para el Presidente Roosevelt, etc., sin que figuren las respuestas, de modo que también puede concluirse que Churchill fué el mayor motor y la inspiración más ardiente de toda la causa aliada. En suma: porque la obra tiene a veces la apariencia de ser una historia de la guerra sin serlo de veras; porque la vanidad militar de Churchill lo hace aparecer no sólo acicateando

1 WINSTON S. CHURCHILL: *Their Finest Hour.* Boston: Houghton, 1949. XVI + 752 pp.

al propio Jefe del Estado Mayor Imperial, sino disputando con él o con el Almirantazgo puntos de técnica militar; porque el libro se basa sólo en una amplia churchilliana; por todo eso, no dejan de parecer un tanto equívocos los fines últimos de la obra, como no sean construir un inmenso pedestal para la propia y eterna glorificación del autor.

NADA de esto quita al libro su inmenso interés de lectura, que principia desde el título, sacado del famoso discurso de Churchill en la Cámara de los Comunes el día de la capitulación francesa: "Si podemos hacerle frente [a Hitler], toda Europa puede ser libre, y la vida del mundo encaminarse hacia las anchas planicies bañadas de sol; pero si fracasamos, entonces, todo el mundo, incluyendo a Estados Unidos, cuanto hemos conocido y amado, se hundirá en el caos de una Nueva Edad Negra, más siniestra, y quizá más demorada, por la luz de una ciencia pervertida. Abracémonos, pues, a nuestro deber, y portémonos en tal forma, que si el Imperio Británico y su Comunidad de Naciones duran mil años, los hombres puedan decir: ese fué su mejor momento". Del título, sigue la moraleja de la obra: "Resolución en la guerra; arrogancia en la derrota; magnanimidad en la victoria, y buena voluntad en la paz". Y en seguida el tema del volumen: "De cómo los ingleses defendieron solos la fortaleza, hasta que los semi-ciegos estuvieron listos a medias".

SE sabe que Churchill tiene hallazgos verbales extraordinarios: acuña expresiones que pasan en seguida a la historia por esa brevedad y esa contundencia de las inscripciones lapidarias; es más, por sus discursos, por sus memorias de guerra y más que nada por sus estudios sobre John Churchill, Duque de Marlborough, Winston ha logrado una fama de gran escritor que llega hasta concederle el puesto de primer prosista de la lengua inglesa contemporánea; mas no cabe duda de que los paladares más exigentes lo hallarían un tanto retórico. Y, sin embargo, se diría que este libro se ha escrito, o para destruir ese cargo, o para revelar que, retórico cuando quiere o es necesario, Churchill puede escribir una prosa tan económica y tan lúcida, que en ella el tono y el sabor lo da siempre el nombre o el verbo y rara vez el adjetivo. Insinuante en ocasiones, áspero en otras, siempre con la urgencia vehemente y perentoria de mover y remover cuanto pueda conducir a la victoria inglesa, Churchill dicta todos los días, todavía en la cama, una larga serie de instrucciones o memoranda que serán modelos de esa prosa.

Así, el estilo de este libro produce la impresión triple de que el español, hecho para muchos usos, no lo está para gobernar; que el inglés-norteamericano, aun en la boca (que no en la pluma) de Roosevelt, es todavía el idioma de un pueblo inmaduro políticamente, y que con la segunda guerra mundial se acaba no sólo la Pax Britannica, sino la Lingua Britannica.

Desde el 19 de julio (1940), Churchill hace saber: "Entiéndase claramente que todas mis instrucciones serán dadas por escrito". Y desde entonces, salen de un dictado improvisado estas instrucciones, maravilla de brevedad y de imperio: "He aquí un general [Lord Gort] con nueve divisiones a punto de perecer, y que, sin embargo, no puede enviar una fuerza a limpiar sus comunicaciones. ¿Puede haber algo tan importante como esto? ¿Puede emplearse mejor una reserva?" Al Lord del Almirantazgo: "¿Vamos, realmente, a resignarnos a que los alemanes preparen en el Canal, en nuestras narices, una gran armada?" Al Ministro de Aviación: "Hace tres semanas que comencé a urgir un tratamiento similar de objetivos militares alemanes... ¿Quién es el causante de esta acción paralizadora?" Al General Ismay: "¿Dónde está la Brigada Sudafricana de 10,000 hombres? ¿Por qué no desempeña papel alguno en el Medio Oriente? ... Convénzase de que tendré un informe que pueda yo examinar el jueves por la mañana... Quisiera examinar esta misma noche todos estos extremos". A Eden, Secretario entonces de Guerra: "Envíeme sus sugestiones cuanto antes, o diga que no tiene ninguna". Y al propio Presidente Roosevelt: "Con gran respeto debo decirle, señor Presidente, que en la larga historia del mundo, esto es cosa para hacerse *ahora mismo*... Hasta las próximas cuarenta y ocho horas son importantes".

Y quizás sea esa sensación de angustiada urgencia lo que lleva a Churchill a intromisiones arrogantes en materias militares o navales puramente técnicas, intromisiones de grueso y pequeño calibre. Le dice a su Secretario de Guerra después de una gira de inspección por las zonas costeras en vísperas de la invasión alemana: "Sentí desasosiego al encontrar a la 3a. División tendida a lo largo de 30 millas de costa, en lugar de estar, como había imaginado, a la retaguardia, concentrada y en reserva, pronta a moverse contra cualquiera avanzada invasora". Al general Ismay, su Jefe de Estado Mayor personal: "El cañón de 14 pulgadas que ordené montar en Dover debería estar listo con amplio margen de tiempo para encargarse de esta nueva batería alemana. Ciertamente no debería disparar hasta que todos los cañones estén en posición". Y cuando disputa con el Almirantazgo si puede enviarse a Alejandría por el Mediterráneo una brigada motorizada que juzga ur-

gente hacer llegar al general Wavell, y llega a admitir las razones que se le dan: peligro innecesario en desafiar a la fuerza aérea italiana, deja constancia de sus opiniones en una última nota a su Secretario de Guerra: "Espero que la brigada motorizada llegue a tiempo. No abrigo duda de que podía habérsela llevado por el Mediterráneo, evitándose así el peligro en que ahora nos encontramos de que llegue demasiado tarde. Debe recordarse, sin embargo, que el mismo general Wavell se sumó a las declaraciones de los Comandantes en Jefe del Ejército, la Marina y la Aviación, en el sentido de que la situación de Egipto no justificaba el riesgo. Esta declaración me hizo imposible desestimar las objeciones del Almirantazgo, como de otro modo lo hubiera hecho".

CHURCHILL abre su libro estableciendo, "sin el deseo de hacer comparaciones odiosas o de despertar rivalidades inútiles", las respectivas contribuciones a la guerra de Inglaterra y el Imperio Británico y de Estados Unidos. De un cuadro comparativo de las unidades combatientes se deduce que el Imperio Británico mantuvo hasta el mes de junio de 1944, es decir, hasta un año antes del término de la guerra europea, un número mayor de fuerzas terrestres que Estados Unidos, lo mismo en el teatro occidental que en el oriental. En efecto, el Imperio mantiene en el teatro occidental 11 divisiones contra 6 de Estados Unidos; en el teatro oriental, 12 contra 9; para julio, las contribuciones son casi iguales: 22 divisiones británicas contra 25 norteamericanas, en Europa, y 16 contra 17 en el teatro oriental; pero para enero de 1945 la contribución británica es francamente superada por la yanqui: 30 divisiones contra 55 en Europa y 18 contra 23 en el Oriente. Inglaterra pierde 302,240 hombres, más 109,000 su Imperio, mientras que Estados Unidos tiene sólo 322,188 muertos. Inglaterra destruye 603 submarinos enemigos, mientras Estados Unidos apenas 289; Inglaterra resiente el 54% de las pérdidas en barcos mercantes, y Estados Unidos 16%.

DESPUÉS... Churchill entra en materia, no para revelar secretos o para dar informaciones nuevas o sensacionales; pero sí para sorprender de continuo, pues son increíbles la imperfección con que la humanidad conoce los hechos más importantes de su historia y la prontitud con que olvida los pocos que conoció y supo apreciar alguna vez. Tal, por ejemplo, el hecho de que las fuerzas aliadas en el momento de pasar de la "guerra de mentirijillas" a la verdadera, eran superiores numéricamente a las de Alemania (135 divisiones contra 126), y que si en

equipo (sobre todo aviones y tanques) eran inferiores, no supieron siquiera emplear el que tenían de manera inteligente y eficaz, concentrándolo y manejándolo como una unidad. También es ahora una sorpresa el hecho expresado por Churchill con gran candor: "nadie puede entender las decisiones de esta época sin darse cuenta de la inmensa autoridad esgrimida por los jefes militares franceses y la convicción de todo oficial francés de que Francia detentaba la supremacía en el arte de la guerra". Esa autoridad se vió desmentida no sólo por el resultado final de la campaña, sino día a día al caer por tierra las premisas más importantes en que se basaba el famoso Plan D: la imposibilidad de que un gran ejército moderno pasara los Ardennes, la falta absoluta de la "masa de maniobra" que en otro tiempo hiciera famoso a Gamelin, reserva cuya creación parecía ser el único objeto posible de la costosísima Línea Maginot. No hablemos ya de que la sustitución de Gamelin por Weygand se llevó tres días de parálisis completa, durante los cuales los jefes de ejército no tenían instrucciones y apenas si resolvían lo indispensable, sin tener una visión de conjunto ni concertada con los otros jefes. No que los generales alemanes, o el Cuartel General alemán haya dejado de cometer errores, como lo prueban ahora los archivos militares que cayeron en poder de los aliados vencedores. Tal la decisión tomada por Rundstedt en conversación con Hitler, pero desobedeciendo al General en Jefe, Brauchitsch, de reconcentrar y reorganizar sus divisiones motorizadas, en lugar de llevar con ellas la persecución de los ingleses hasta cortarles la salida de Dunquerque.

Pero quizás una de las sorpresas mayores del libro de Churchill es permitirnos ver por los documentos ingleses hasta qué punto llegó la confianza en que Alemania no lograría vencer a Inglaterra en 1940. Desde el 27 de mayo, tres semanas antes de que cayera Francia, Churchill pide la opinión escrita de los tres Jefes de Estado Mayor (naval, terrestre y aéreo) sobre la suerte inmediata de Inglaterra en el caso ya bien probable de la caída de Francia. Los Estados Mayores, en una respuesta, modelo de buen juicio, dicen: "Nuestra conclusión es que, *prima facie,* Alemania tiene las mejores cartas; pero que la prueba decisiva depende de que la moral de nuestro personal de combate y de nuestra población civil compense las ventajas materiales y numéricas de que goza Alemania. Creemos que así será". El hecho es sorprendente, no sólo porque todos tuvimos entonces la sensación de que Inglaterra se salvaría sólo por milagro, o, más equivocadamente, por la ayuda norteamericana, sino porque testigos de tanta excepción como los embajadores Bullit (véanse las *Memorias* de Cordell Hull) y Kennedy (véase *Roosevelt and Hopkins,* de Sherwood) mantuvieron siempre la opinión

de que la suerte de Inglaterra estaba sellada. La situación militar no podía ser, por otra parte, más angustiosa: en el momento en que la invasión alemana podía haber ocurrido, "de hecho no había en todo el país quinientos cañones y apenas doscientos tanques"; pero el propio Churchill hace la observación de que "pocos ingleses y poquísimos extranjeros entendían las ventajas peculiares a nuestra situación insular, ni se sabía hasta qué punto se mantuvieron constantes, en los años vacilantes anteriores a la guerra, los elementos esenciales de una defensa marítima y aérea". En todo caso, las opiniones de los Jefes de Estado Mayor fueron confirmadas por Churchill en un informe que rindió al Parlamento el 18 de junio, si bien limitando su opinión al resultado posible de una invasión del suelo inglés, y dejando a un lado, en consecuencia, la apreciación de la batalla aérea. Esta opinión se ha visto confirmada por los documentos militares alemanes. Mientras el Estado Mayor inglés temió siempre que el grueso de la invasión se intentaría por la costa oriental, tanto la marina como la aviación alemanas no pensaron emprenderla sino por el Canal. Después de las batallas navales en las costas de Noruega, la armada alemana se sentía impotente para proteger a las tropas invasoras como no fuera por la ruta más corta posible. Así, fué posponiéndose desde la primera semana de agosto la famosa Operación León Marino, hasta abandonarla definitivamente.

Pero la fe inglesa fué inquebrantable aun en cuanto a la batalla aérea, la "Batalla de Inglaterra", como por antonomasia se la llama. Dice Churchill: "Poco podía elegirse en cuanto a la calidad de la aviación de combate. Los aviones de los alemanes eran más veloces y con una potencia de elevación mayor; los nuestros, más manejables y mejor armados. Sus pilotos, sabedores de su mayor número, se enorgullecían también de sus victorias en Polonia, los Países Bajos y Francia; los nuestros tenían en sí mismos una confianza suprema y esa determinación que la gente inglesa despliega al máximo en la hora de la adversidad suprema". Y más elocuentes que estas reflexiones, al fin y al cabo hechas *a posteriori*, son los documentos de la época. En agosto 20, tres días después de que la Batalla de Inglaterra había principiado y de que se estableció la marca de aviones enemigos destruídos (261 según los registros alemanes, 496 según los ingleses), Churchill informaba al Parlamento: "Creemos que podríamos continuar la lucha aérea indefinidamente y por tanto tiempo como el enemigo lo desee, y entre más se prolongue, más pronto nos acercaremos a la paridad, y de ahí a la superioridad en el aire, de la cual depende en gran medida la decisión de la guerra". Esta certeza en la victoria en nada aminora la pericia y la heroicidad de los pilotos ingleses, pues ese fué, en definitiva, el factor

decisivo del triunfo. Por eso Churchill hizo de ellos el elogio inmortal de que rara vez "tantos han debido tanto a tan pocos".

Otro de los asuntos a cuyo mejor entendimiento ayuda el libro de Churchill, es la gestión de Inglaterra para obtener de Estados Unidos unos 50 destructores con que hacer frente a la campaña submarina, que desde un principio comenzó a destruir los aprovisionamientos de la Isla en forma alarmante. El 31 de julio Churchill plantea el asunto en una comunicación personal a Roosevelt, y éste sugiere, como *quid pro quo,* la venta de bases marítimas y aéreas en el Hemisferio Occidental y una declaración del gobierno inglés en el sentido de que si Inglaterra perdía la guerra, se comprometía a enviar su escuadra a "aguas del Atlántico"; Churchill sugiere primero que las bases se alquilen indefinidamente, pero sin enajenarlas o traspasar su soberanía, y se opone terminantemente a hacer una declaración pública en cuanto a la flota. Churchill propone después que la cesión de los destructores se entienda como "un acto enteramente distinto [del arrendamiento de las bases], cuyo origen es la opinion [de Estados Unidos] sobre la lucha mundial y sobre sus propios intereses y las causas que ella supone". Y Churchill funda su opinión diciendo: "El compromiso de ustedes es definido, el nuestro ilimitado. A pesar de necesitar tanto los destructores, no los desearíamos al precio de un mal entendimiento con Estados Unidos y ni siquiera de una disputa grave. Si el asunto ha de presentarse como un contrato, deben definirse las obligaciones de las dos partes. . . No estaría justificado dar carta blanca sobre todas nuestras posesiones trasatlánticas. . . ¿No podría usted decir que no puede aceptar esta generosa oferta [la de las bases] que hacemos si los Estados Unidos no corresponden a ella en alguna forma? . . . No nos gusta la idea de un árbitro si llegara a surgir alguna diferencia, pues creemos que, como donadores, debemos ser los jueces finales de aquello en que el obsequio ha de consistir. . .". Al final, Churchill presentó al Parlamento las dos operaciones como distintas, y Roosevelt como una sola: "[Así], ninguno de los dos se contradijo, y ambos países quedaron satisfechos. La impresión en Europa fué profunda.". . . ¡Sólo que los destructores no sirvieron!

CHURCHILL se propone en su libro relatar sus preocupaciones, sus esfuerzos y sus éxitos en la guerra; por eso, rara vez intenta pintar a los personajes principales, amigos o enemigos, con quienes tuvo trato. Y, sin embargo, algunos buenos retratos salen de sus páginas. Dos autorretratos hay: uno de Ciano y otro de Darlan, que salen de sendas cartas

escritas a Churchill. La primera cuando Ciano estaba en la cárcel de Verona y en vísperas de ser asesinado: en ella Ciano comunica que su *Diario* y *Documentos* están ya en lugar seguro y que desea ponerlos a disposición de la "prensa aliada" en cuanto muera. "Quizás lo que hoy le ofrezco es poco —dice—; pero eso y mi vida es cuanto puedo dar a la causa de la libertad y la justicia, en cuyo triunfo creo fanáticamente". Y sin embargo, el *Diario* y los *Documentos* no revelan a Ciano como un esforzado paladín de la libertad y la justicia; más bien como un observador superficial de hechos cuya magnitud no alcanzaba a comprender ni remotamente. La carta de Darlan, fechada en Argel en diciembre de 1942, cuando se creía seguro al lado de los aliados, era para decirle a Churchill que había cumplido su promesa de no entregar la armada francesa, promesa hecha al propio Churchill en junio 12 de 1940, en el cuartel general de Weygand. Pero Churchill comenta así los hechos: "¡Qué vanos son los cálculos del hombre egoísta! Rara vez ha habido un ejemplo más convincente. El Almirante Darlan no tenía sino que embarcar en cualquiera de sus barcos hacia cualquier puerto fuera de Francia para convertirse en dueño de todos los intereses franceses fuera del dominio alemán... Habría llevado consigo la cuarta flota del mundo, cuyos oficiales y tripulaciones le eran personalmente adictos. Al obrar así, Darlan se habría convertido en el jefe de la Resistencia Francesa con un arma poderosa en sus manos... Nada le hubiera impedido ser el Libertador de Francia. Estaban en sus manos el poder y la fama que tan ardientemente había deseado. En lugar de eso, durante dos años avanzó de un puesto de preocupación e ignominia hasta la muerte violenta, una tumba infamante y un nombre que han de execrar por largo tiempo la Armada Francesa y la nación a quien Darlan había servido tan bien".

En cuanto a Petain, he aquí el retrato que Churchill hace al pasar: "Tenía una antipatía profunda y de toda la vida por el régimen parlamentario de la Tercera República. Como católico ardiente, veía en la ruina que había caído sobre su país el castigo divino por haber abandonado la fe cristiana. De ahí que usara el poder de su posición militar suprema mucho más allá de los límites que su responsabilidad profesional, grande como era, justificaba o requería. Así, se encaró con el Primer Ministro con la declaración de que los ejércitos franceses no podían luchar más, y que era ya hora de hacer cesar una matanza horrible e inútil antes de que surgiera la anarquía general".

El libro de Churchill quiere reflejar sus impresiones y opiniones de entonces; no las de ahora. En general lo consigue, pero no deja a veces

de escapársele una opinión o un sentimiento de cuya actualidad es difícil dudar: Hablando del ingreso de Italia a la guerra, dice: "Había comenzado la carrera en pos de los despojos; pero Mussolini no era el único animal famélico que buscaba presa: a unirse al Chacal, vino el Oso".

Daniel COSIO VILLEGAS.

FERNANDO DE LOS RIOS

FERNANDO de los Ríos o la simpatía.

Había recibido de la tierra andaluza el don de la gracia, de moverse en la vida como si todo en ella —alto o humilde— fuese amigo. Por esto su gesto familiar y acogedor hacía llegar la mano al hombro del que se le acercaba, aproximándole hasta el pecho. Su rostro abríase entonces en un ancho interrogante cordial, que se adelantaba a la palabra comunicativa, invitando al diálogo.

Tuvo la gran fortuna de haber frecuentado, como la propia, aquella casita madrileña de Obelisco 14 —la Institución Libre de Enseñanza— que animaban con su presencia dos hombres extraordinarios: Don Francisco Giner de los Ríos, tío suyo, y don Manuel B. Cossío. Era un hogar aquel de paz y suave acogida para todos los hombres de buena voluntad y de limpia conducta, sin excluir a nadie. El cristiano espíritu de Concepción Arenal, la fina influencia artística de Riaño, tenían en aquel recinto el culto fervoroso del recuerdo que se hace presente en las actitudes y en las cosas mismas. Allí había aprendido Fernando de los Ríos aquella devoción a la justicia que le llevó más tarde a repetir, una y otra vez, en el Parlamento español su concepto de la Juridicidad, como una condición esencial al desenvolvimiento de la Segunda República. De allí también, de aquel modesto y pulcro hogar de la Institución —muebles de pino, bellos paños y cacharros populares, algún cuadro selecto, ventanas abiertas sobre el jardín de la escuelita famosa— sacó también seguramente, su reiterada frase: "A la ética por la estética", doctrina proyectada como una flecha de luz desde los lejanos días de Grecia.

Terminados sus estudios universitarios en España, se traslada a Alemania, donde frecuenta las mejores aulas consagradas a la Filosofía del Derecho, y a la Ciencia Política, especialmente las de Eucken en Jena y de Cohen en Marburgo. Bien que el profesor don Adolfo Posada mantuviera al día, con su enseñanza y sus escritos, a los interesados en esas materias, la vuelta de Fernando de los Ríos señaló una influencia importante en la orientación de las cátedras españolas.

Aquella su larga residencia en la sabia Alemania hubo de prepararle sólidamente para el profesorado universitario, primero en Granada,

desde 1911, y más tarde en Madrid; también para el ejercicio de la Política. De los Ríos vió entonces claramente que debía contarse con el pueblo, si el país había de levantarse de su postración secular, agravada con los desgobiernos del siglo XIX y de los últimos Borbones. Ello suponía aplicarse a elevar a las gentes en la satisfacción de sus necesidades materiales y espirituales, en consagrarse a un doble magisterio cerca de las masas: el de su ilustración y el de la formación de una conciencia pública. Fernando de los Ríos, de familia burguesa, decide ingresar en el Partido Socialista, donde pronto es actor principal en el consejo y en el servicio de los comités, de la reunión pública, de la conferencia divulgadora, en el Parlamento. Si como maestro realizaba una tarea de excelencia, que sus discípulos recuerdan, como orador político alcanzó un dominio seguro y jugoso del arte nada fácil de comunicar las ideas, de hacerlas vibrar y de ganar la adhesión de los numerosos públicos. Su popularidad —"Fernando", "Don Fernando"— le rodeaba a dondequiera que fuese y le llevaba como en volandas de afecto entusiasta, de uno a otro lugar, cuando pasaba unas horas en este pueblecito o en aquella ciudad.

Necesariamente la República había de contar con él, y así regentó en varias etapas los ministerios de Justicia, Estado e Instrucción Pública. Su preparación y el ambiente de la Institución Libre, donde se había formado, le disponían especialmente para este último departamento de la Administración nacional; pero ya la República había desarrollado una tarea extraordinaria en el primer tiempo, para ganar el que la Monarquía había perdido. Sin embargo, un examen de su labor en el Ministerio de Educación necesitaría mucho espacio y habría de alterar el sentido de esta breve nota; así hemos de señalar, como un solo ejemplo, el apoyo que Fernando de los Ríos prestó a la obra de las Misiones Culturales, que animaba el gran maestro Cossío, creadas para llevar a los campos y aldeas algunos de los bienes de la ciudad: el libro, el cinematógrafo informativo y de sana distracción, el teatro, la música coral y fonográfica, el museo circulante de arte, el guiñol. Un amigo nuestro nos habla de la frecuente presencia del Ministro en las representaciones dominicales del grupo estudiantil de las Misiones y también de su asistencia a la apertura de la primera exposición del Museo Ambulante de Pintura en un pueblecito de la provincia de Avila. Personas que no habían visto jamás un cuadro eran adoctrinadas ahora sencillamente ante los lienzos de Berruguete, Greco, Ribera, Velázquez, Zurbarán, Murillo, Goya. . . , admirablemente copiados en el Museo del Prado por jóvenes y talentosos artistas, algunos de ellos —Ramón Gaya, Climent—, residentes en México. Fernando de los Ríos compartió aquel día el entre-

gado gozo de tanta gente humilde en la improvisada sala de exposición y luego en la plaza pública, cuando el Coro y el Teatro estudiantiles ofrecieron la fiesta de hermosas canciones populares y de las églogas, los pasos y entremeses de Juan del Encina, Lope de Rueda y Cervantes. Fernando de los Ríos recordaba alguna vez aquella feliz jornada con los amigos que le habían acompañado entonces.

Hallaba también recreo grande en la excursión al campo, frecuentemente a la hermosa Sierra de Guadarrama, tapizada de nieve o, en el delicioso otoño castellano, olorosa a tomillo y a romero, si había declinado ya el perfumado y algo petulante cantueso. ¡Cómo sonreía todo él, Fernando! No hacemos una recordación lacrimosa, que habría rechazado, y así añadiremos que pocos lo igualaban en la contemplación de las maravillas naturales —bien entrenado por los maestros de la Institución Libre— y en las veladas del refugio montañés, cerca del fuego de leña, también en organizar la cena campesina y añadirle unas ricas "migas" andaluzas, que sus hábiles manos iban preparando mientras conversaba o contaba una y otra anécdota divertida o aleccionadora. De esas anécdotas gustaba repetir aquella de su viaje a Toledo, acompañando a Chesterton. En el camino y en una tierra labrantía próxima, unos campesinos despachaban su yantar de mediodía. Chesterton deseó acercarse y hablar con ellos, quedando admirado de su acogida llana y digna, de la sobriedad y precisión de sus palabras, de la pulcritud de sus movimientos al servirse las pobres viandas. El escritor inglés resumió su impresión con estas palabras: "¡Qué cultos son estos iletrados! ¡Qué cultos!"...

La cultura, la cultura del pueblo, esta fué honda preocupación de Fernando de los Ríos, a la que dedicó preferente atención, después de su deber universitario. Quizá esa preocupación, junto al noble atractivo de la política y sus demandas sociales, le movieron a realizar su viaje a Rusia, en 1920, dos años después de instaurado el régimen soviético. Lunacharski hallábase empeñado en una empresa gigantesca: la de salvar en poco tiempo de la ignorancia a la esparcida población de los inmensos campos, que el zarismo feudal había mantenido, durante siglos, en semi-esclavitud y ceguera mental. Fernando de los Ríos admiró el extraordinario esfuerzo; pero le importaba saber hacia dónde iba la Nueva Rusia. Lenin, agobiadas día y noche sus horas, salvó alguna de ellas para recibir al joven profesor español. El genio político del reformador bolchevique se derramaba de sus ojos acerados, de su verbo seguro y convencido; mas Fernando de los Ríos, sin perder la serenidad, hubo de preguntarle: "¿Y la libertad?"... Naturalmente Lenin había meditado mucho y había escrito ya sus dos libros, "El Imperialismo, última etapa

del Capitalismo" y "El Estado y la Revolución"; así dió sus razones para justificar que la libertad no era lo que el pueblo ruso necesitaba con más urgencia —tanta era la incultura, el atraso y la superstición de millones y millones de pobres mujics—; pero Fernando de los Ríos no podía olvidar aquellas palabras de Cervantes en la boca de don Quijote: "La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra, ni el mar encubre. Por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida".

La actividad profesoral y pública no permitieron a Fernando de los Ríos el sosiego necesario al buen escritor, que también era; mas nos ha dejado, entre otros trabajos, dos libros interesantes: "Religión y Estado en la España del siglo XVI" y "El sentido humanista del socialismo", que vienen a condensar su doble preocupación: la de España y sus problemas más trascendentes y la de la cultura del pueblo, de las masas organizadas en busca de una vida más plena.

Fernando de los Ríos sintió un afecto particular y sincero por la América hispana, nacido ese afecto desde su primer contacto con ella en el año 1926. Designado por la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, de Madrid, que presidía el sabio Ramón y Cajal, con la eficaz ayuda del profesor Castillejo, vino entonces a México en la compañía del ilustre científico don Blas Cabrera, aquí fallecido, para inaugurar los dos las labores del Instituto Hispano-Mexicano de Cultura. Su éxito, como el del profesor Cabrera, fué extraordinario y seguido de análoga acogida en algunas universidades norteamericanas.

Este rápido balance de una vida —¡cómo amaba Fernando de los Ríos la vida!— es sólo una expresión breve del gran aprecio que CUADERNOS AMERICANOS tenían por Fernando de los Ríos, cuya muerte nos apena hondamente por lo mismo que le sentíamos siempre cerca de nosotros. En sus viajes a México una de sus primeras visitas era a esta casa, donde su abierta presencia llenaba con la simpatía, el gesto amigo y la palabra estimuladora nuestra sala de trabajo.

Al morir Fernando de los Ríos era profesor, en Nueva York, de la New School of Social Research, llamada Universidad en el Destierro, denominación tristemente cumplida en quien amó y sirvió a su patria.

Luis SANTULLANO.

Aventura del Pensamiento

EL SABER Y SUS SIETE VERTIENTES*

Por *José BABINI*

Preámbulo

El saber no es un ovillo que puede desarrollarse con facilidad sin más que dar con uno de sus extremos y tirar de él; se asemeja más bien a un organismo cerrado, a una estructura que se sostiene a sí misma, sin límites ni contornos precisos, sin base ni apoyo exterior, sin orificio de entrada ni boquete de salida: algo así como el diccionario, donde el significado de cada palabra se explica con palabras, cuyo significado, a su vez, se da mediante otras palabras y así sucesivamente.

De ahí que la elección del punto de partida constituya una primera dificultad con que se enfrenta el análisis o la descripción de un organismo semejante. Pues, ¿por dónde comenzar tal análisis sin que en esa elección no haya algo de arbitrario, de convencional, de hipotético o de supuesto más o menos implícito? Y, reconocidos como inevitables tales supuestos, ¿cuáles preferir? Es como si pretendiéramos describir un árbol. Sin duda, nuestra primera tarea podría ser la de delimitar lo más nítidamente posible el contorno que separa el árbol de aquello que no lo es; ese contorno difícil de precisar que deslinda las regiones de aire que lo circundan y las masas terrosas adheridas a sus raíces. Pero, realizada esa tarea, quedaría aún por decidir el criterio según el cual proseguir el análisis. Podría adoptarse un criterio empírico, iniciando la descripción por la porción de árbol que se presenta primero a nuestra vista: el tronco, la capa frondosa con sus hojas y sus flores, sus tallos y sus frutos; po-

* Texto de dos lecturas en la Librería Viau de Buenos Aires, en octubre de 1947. Al iniciarlas expresé que ellas eran el fruto de numerosas lecturas ajenas, que había tratado de reunir, con alguna reflexión propia, en un todo lo más orgánico y unitario posible. Recordé además, en ese año de Cervantes, las siguientes palabras de Don Quijote: "... y no solamente conocemos los enemigos pintados sino en su mismo ser..."

dría adoptarse un criterio genético, partiendo de las raíces para seguir una marcha heliotrópica o partiendo de la semilla para recorrer el proceso embriológico; o, finalmente, podría adoptarse un criterio racional calcado sobre una concepción previamente elaborada.

Todas estas imágenes no hacen sino soslayar y subrayar las dificultades con que tropieza de inmediato un análisis del saber; dificultades que se acentúan al advertir que los supuestos básicos de ese análisis han de extraerse del conjunto mismo a analizar; que en ese conjunto residen también los fundamentos de la lógica y del lenguaje, inevitables medios que han de utilizarse y bajo cuyo manto pueden introducirse subrepticiamente otros supuestos; y, en fin, que todo análisis del saber es, a su vez, un ingrediente del saber mismo.

Sin eludir ni eliminar tales dificultades, estimamos que ellas se aminoran si el análisis se limita a una descripción empírica, a una "mostración", como señalando con el dedo los distintos aspectos parciales que ofrece el conjunto total, como canalizando su inmenso caudal a través de distintas vertientes, cada una de las cuales transportara uno de los ingredientes fundamentales que componen el producto total.

El saber, este infinitivo sustantivado...

UNA primera observación que nos depara el análisis del saber es la ambigüedad gramatical que encierra el vocablo que lo designa, ambigüedad que se refleja en el campo de los significados al otorgarle acepciones distintas y frecuentes sinonimias (en inglés la misma palabra designa saber y conocer). Mientras que a través de su faceta verbal, el saber, como acción, alude especialmente a un proceso cuyo protagonista es el sujeto que sabe y cuyo dinamismo se revela en la acentuada dosis de vivencias que contiene y en las resonancias sociales e históricas que en él vibran; a través de su otra faceta: la sustantiva, el saber, como acto, alude a un producto en el que se destaca el objeto sabido, fijo y estable, prisionero en las mallas de la lógica y del lenguaje.

Esta mera observación gramatical ya nos sitúa en el centro mismo del problema, pues muestra dos notas esenciales y distintivas del saber: a) la polaridad sujeto-objeto, en la que el sujeto aporta los caracteres de lo individual, de lo variable, tem-

poral y móvil, y en la que el objeto muestra las notas de lo universal, de lo fijo, eterno y estable; y b) la tensión entre ambos polos: relación o correspondencia entre dos entes, el que sabe y lo sabido.

Mas sólo la fusión de lo objetivo con lo subjetivo expresa cabalmente el fenómeno, sólo la mutua interacción entre sujeto y objeto lo completa; pues sólo la coexistencia de algo que permanece con algo que varía, estatua reflejada en aguas agitadas, traduce la polaridad y tensión entre el objeto y el sujeto que se dan en el fenómeno del saber.

Saber, hacer, preferir

El saber es pues una relación del hombre con las cosas, mas una relación específica y distinta de las otras relaciones que él mantiene con las cosas: el hacer y el valer; aunque entrelazada y entremezclada con ellas en esa estructura unitaria que es la vida humana.

En los actos menos conscientes ese entrelazamiento llega hasta la identidad: el saber, el hacer y el preferir se dan al mismo tiempo, y el sujeto simultáneamente sabe, hace y prefiere. Pero en un plano más consciente, el saber se distingue del hacer y del valorar por su actitud menos pragmática privando, en cierto sentido, el hacer y el valorar sobre el saber, pues el mundo de lo sabido está en el mundo de lo vivido, mas no inversamente.

Con todo, el saber jamás se da solo, hasta en su forma más pura y purificada su soledad no es completa, pues la relación que lo caracteriza está siempre incluída en una corriente, intensa o débil, de relaciones con las cosas, personas, sucesos y objetos.

La actitud del sujeto, frente a las cosas, en el saber, en el hacer y en el preferir es distinta. Mientras en el saber esa actitud es pasiva, pues el sujeto parece recibir algo de la realidad objetiva, y en el hacer esa actitud es más activa, como de dar algo al mundo exterior; en el valorar la actitud del sujeto frente a las cosas adopta un carácter mixto, como de una mezcla de composición variable, entre el dar y el recibir: en la esfera ética esa mezcla es más un dar que un recibir, ocurre lo contrario en la esfera estética, mientras que en la esfera religiosa esa mezcla se convierte en una fusión difícil de separar.

También frente a la triple dimensión humana: cuerpo, alma y espíritu, el saber muestra ciertas notas distintivas respecto del hacer y del valorar. Así como en el hacer y en el preferir parece darse con mayor intensidad la actividad corporal y anímica, respectivamente, en el saber esa máxima intensidad está reservada al espíritu, cuyas notas, libertad, objetividad y autoconciencia se dan con mayor claridad en su proceso. Libertad que le permite dirigirse sin limitaciones ni distinciones hacia el conocimiento; objetividad que lo lleva a sentirse tendido, como un arco, hacia el ser de las cosas; autoconciencia que crece y que se abulta, como un absceso, a medida que el saber se torna crítico y reflexivo.

Al analizar pues el fenómeno del saber, prescindiendo de los factores estimativos y volitivos que en mayor o menor medida siempre lo acompañan, se cumple una primera abstracción que, como toda abstracción, empobrece y descarna al fenómeno total.

Las formas del saber

También las formas del saber, jerarquizadas por Scheler, muestran diferentes entrelazamientos de la actividad cognoscitiva con otras actividades humanas. Esas formas: saber de dominio, saber de esencias y saber de salvación, respectivamente en conexión con los valores vitales, espirituales y santos, presentan modalidades que van desde la modificación del mundo, desde un quehacer con el mundo hasta la participación de nuestro núcleo personal en el ser y fundamento supremo de las cosas, a través de la ampliación y despliegue de la persona en la totalidad del universo.

En tales formas schelerianas la objetividad, esa objetividad a la cual tiende el saber sin adjetivos ni complementos, se debilita a medida que nos elevamos en la escala jerárquica de las mismas. Mientras el saber de dominio es un saber indiferenciado, intersubjetivo, no es más que un conocimiento (aunque claro es que no todo conocimiento es saber de dominio); el saber de salvación es ya un saber enraizado en las profundidades del ser humano y pertenece más a la esfera religiosa que a la cognoscitiva. Se va así de un mundo de objetos a un mundo personal, de una zona de objetividad a una zona de mayor subjetividad, pasando a través del saber culto que si bien se

nutre y se apoya en los conocimientos que le ofrece el saber de dominio, quiere ser algo más que eso, constituyendo un mundo abierto a lo absoluto que, a su vez, proporcione el fundamento del saber de salvación.

También la distinción entre saber ingenuo y saber crítico muestra vinculaciones entre el saber y otras actividades humanas, pues el saber ingenuo contiene diversos ingredientes que no pertenecen a la esfera cognoscitiva.

El saber ingenuo, por su mayor proximidad al mundo de lo vivido, adopta una actitud espontánea en la que tienen amplia cabida imágenes y sentimientos, ajenos al proceso mismo del saber. Es un saber que se nutre de absolutos y de valores. Las cosas son lo que son, sin que la conciencia reflexiva haya desvanecido esa creencia a fuerza de escepticismos y relativismos, sin que la ciencia la haya pulverizado a fuerza de abstracciones. La conciencia ingenua gusta envolver a los conceptos con valores, en la vida diaria el hombre prefiere hablar de lo bueno, de lo bello y, sobre todo, de lo útil; y no del átomo o del número.

El saber ingenuo es un dogmatismo, pues admite sin crítica la posibilidad del conocimiento que supone adquirido en el trato diario y directo con las cosas, es el saber que tenemos sin buscar, sin haberlo aprendido, sin aplicar un método y sin haber reflexionado sobre algo. Es el saber que descuida las reglas lógicas, y por eso una nidada de paralogismos, es el saber de tan escasa autoconciencia que no sabe que sabe, es aquel saber más de cosas que de verdades.

Las palabras, con su permanencia a través de significados diferentes, contribuyen a afirmar el caracter dogmático del saber ingenúo, que sigue considerando como válidos conceptos ya caducos. Pasan así estos conceptos a residir en una especie de tierra de nadie, pues mientras el hombre de la calle sigue creyendo que ellos son científicos, el científico, ya por haberle cambiado de significado, ya por considerarlos una extrapolación del lenguaje, los ha desterrado de la ciencia.

El saber y sus siete vertientes

Si se vuelve ahora al saber en su auténtica complejidad y totalidad, puede enfocarse su análisis mostrando separadamente los aspectos que se refieren al sujeto, al objeto y a la correla-

ción entre ambos, como corrientes de una montaña que se distinguen según que sus vertientes corran a lo largo de una a otra de sus laderas, o de la cresta.

Así el proceso del saber puede considerar el sujeto como ser dotado de conciencia, como ser sumergido en un medio social o como ser histórico, mientras que el objeto, a su vez, puede ser considerado en sí mismo, en su significado o a través del signo que lo expresa. Si a estas seis facetas del fenómeno se agrega la correlación misma entre el sujeto y el objeto, tendremos los siete aspectos distintos bajo los cuales podemos considerar el saber.

La vertiente psicológica del saber

La correlación entre sujeto y objeto que se da en el proceso del saber, vista desde el sujeto, se refleja, ante todo, en un determinado grupo de vivencias psíquicas y de estados conscientes: percepciones y recuerdos, pensamientos e imágenes, inferencias y generalizaciones; vivencias y estados que constituyen la referencia mental al objeto.

Tal actividad, como toda manifestación psíquica, afecta a la vida afectiva, a la vida volitiva y a la vida intelectual, aunque en el proceso del saber esta última es la que actúa de protagonista, mientras las otras modalidades ofician de acompañante o de coro que se aleja. Por otra parte la intencionalidad, siempre presente en toda actividad consciente, al apuntar hacia el objeto puro, lo despoja de toda referencia afectiva o volitiva y elimina del campo de la conciencia aquel cortejo de elaboraciones psíquicas que provienen del sentido prospectivo del yo, ese juego de elementos subjetivos: esfuerzos, hábitos, imágenes, reflejos, que acompañan a las funciones superiores de la vida intelectual, y cuyo abandono paulatino refleja el aspecto psicológico de la marcha hacia la objetividad y del intento de alcanzar el objeto, meta de todo saber y fruto del conocimiento.

Inversamente; en el constante fluir de la conciencia jamás está totalmente ausente la actividad cognoscitiva. Sin duda que en la contemplación estética, en la actitud mística, en un acto emocional violento, y en especial, en los automatismos y en el sueño, esa actividad se reduce a un mínimo, pero puede afirmarse que siempre una porción de la vida psíquica, por

pequeña que sea, se dirige hacia el objeto de las cosas. Este contacto, esta participación del sujeto con el objeto se acentúa en la percepción, vale decir en la toma de conciencia de la presencia directa de los objetos del mundo exterior.

La percepción, como la palabra y el concepto, es una función simbólica y de síntesis. Pero mientras el lenguaje y la lógica pueden superar la realidad exterior y liberarse de ella, la percepción se mantiene indisolublemente ligada a esa realidad. Al pasar de la excitación sensorial a la intuición de la presencia del objeto, la percepción siente la realidad como actual, la vive; y en conexión con la experiencia exterior y los intereses subjetivos, esa percepción puede ser el esbozo de una conducta, de un sentimiento, de un acto, o puede fenecer al poco de nacer. Pero ella puede también penetrar en la esfera del saber, iniciando el proceso de un conocimiento o de un reconocimiento, de ahí que en toda percepción pueda verse una vinculación, voluntaria o no, consciente o no, con el proceso del saber.

Cuando esa vinculación es voluntaria y consciente puede llevar de inmediato a un conocimiento: es el conocimiento directo, conocimiento de cosas en el cual ya están implicados todos los problemas lógicos y semánticos y están ocultas todas las asechanzas de los sentidos. El proceso es menos inmediato en actos más complejos, en los que la conciencia del saber se abulta y el objeto se perfila más netamente, como en el escuchar y en el hablar, en el leer y en el escribir, que ya no son un mero juego de percepciones, sino un reconocer, una puesta en acción de palabras y de conceptos asociados con esas percepciones y con esfuerzos de voluntad y de atención. No obstante, en estos actos el sujeto interviene todavía en apreciable medida: el sujeto es quien escucha o habla, lee o escribe. Finalmente, en el pensamiento creador, proceso autoconsciente por excelencia, los elementos subjetivos se van desprendiendo para dar cabida a los elementos objetivos aportados por el conocimiento.

De ahí que el proceso psicológico que acompaña al saber es siempre una toma de conciencia de ciertos contenidos de la misma, a los que corresponden funciones de adquisición a través de las percepciones, funciones de conservación mediante el hábito y la memoria, y funciones de elaboración, representadas por el pensamiento y la creación de nuevos conceptos,

juicios y raciocinios. Mientras en las funciones previas de adquisición y conservación priva aún lo subjetivo, en la función creadora final la objetividad invade poco a poco el ámbito de la conciencia, los elementos subjetivos se debilitan y el objeto, como apresado, surge en primer plano.

La memoria, extraordinario resorte vital de tanta importancia para la vida intelectual, refleja cabalmente, como un símbolo, ese aspecto del saber como aprehensión de algo; ya en el saber "de memoria": saber retenido y atrapado, ya en esa experiencia psíquica tan frecuente de traer a la luz viva de la conciencia un nombre, una fecha, una melodía. . . olvidados. Experiencia en la que se realizan esfuerzos que parecen materiales, semejantes a aquellos tendientes a encontrar un objeto en una habitación; y cuando, a raíz de esos esfuerzos o después de abandonado el intento, la memoria devuelve lo olvidado, la conciencia trata entonces de mantenerlo retenido de alguna manera, fijando alguna regla mnemotécnica que permita su fácil identificación futura; en una palabra se le trata como a una cosa, como un objeto que pueda colgarse para siempre en algún lugar visible de aquella habitación en la que inútilmente se le había buscado.

Frente al proceso psicológico del saber, las dos grandes maneras en que éste se da: saber ingenuo y saber crítico, se distinguen por la distinta intensidad que en ese proceso muestran las funciones de adquisición, de conservación y de elaboración. Mientras el saber ingenuo, de escasa objetividad y débil intencionalidad, es sobre todo un saber adquirido y conservado, el saber crítico es fundamentalmente un saber elaborado y creador.

La psicología del proceso creador, sin ser un terreno inexplorado, plantea problemas para los cuales se han propuesto soluciones diferentes. La teoría más difundida, de fondo asociacionista, supone que la creación es selección; crear es elegir, entre una multitud de combinaciones, aquella adecuada que resuelve la cuestión que se estudia. Esta combinación feliz puede lograrse después de un primer esfuerzo consciente o no. En este último caso puede ocurrir que, abandonada la cuestión ante los estériles esfuerzos, la solución se presente de pronto, algo más tarde, como una iluminación súbita. Para explicar este fenómeno, corroborado por distintos investigadores, se hacen intervenir las capas inconscientes, en cuya zona continuaría, como

un proceso de incubación, la labor de selección iniciada y luego abandonada por la conciencia. Tal proceso de selección no sólo prosigue combinando las ideas puestas en movimiento por la conciencia, sino que moviliza también nuevas ideas que la conciencia había ignorado; y de resultas del mismo surge el choque feliz que aporta la solución que se denuncia entonces a la conciencia como una iluminación.

La teoría de la forma, por su parte, considera que "la inteligencia no es creadora de un orden extraño a la naturaleza de sus elementos", pues "ella no es sino la expresión de la organización espontánea y manifiesta de un todo en virtud de sus leyes internas". Más que de mecanismo psicológico prefiere hablar de dinamismo; más que en una asociación feliz, la creación consistiría en una nueva estructura, en una nueva organización de los elementos presentes.

Pero no hay duda que el análisis del proceso creador no se agota con la explicación de su mecanismo psicológico, que influyen en él, consciente como subconscientemente, factores catalíticos, motivos subjetivos y tendencias personales.

Esas influencias, que no traducen sino la unidad de la conciencia, se describen científicamente en los tratados de psicología, aunque también las podemos advertir, elevadas a un plano estético, en el *Ulysses* de Joyce, a través de su especial técnica que pone al desnudo el fluir de la conciencia y la interacción de ésta con la multiforme vida de la realidad exterior. Se ha discutido, y evidentemente puede hacerse, esa técnica desde el punto de vista psicológico alegándose que el pensamiento es más una sinfonía que una melodía, que el pensar procede más por imágenes que por palabras; pero aun suponiendo que esa técnica no refleja cabalmente la vida mental y que ella, suprema expresión de un gran artista, no es sino una extraordinaria metáfora, es indudable que traduce las relaciones que las distintas facetas de la vida psíquica mantienen en el nido de la conciencia, y muestra así la influencia de la vida anímica, en su totalidad, sobre cualquiera de sus procesos particulares.

Y en algún ejemplo concreto que trae Joyce de creación poética, de mecanismo semejante al de la creación científica, tal influencia se comprueba.

Por otra parte, los estudios psicoanalíticos, que empiezan a ser aplicados al campo del saber, han puesto de manifiesto la

influencia, en el proceso creador, de intuiciones de carácter substancialista y animista, de deseos anidados en el inconsciente, de manifestaciones del libido y de la voluntad de poder. Tales influencias, en general, obstaculizan a la objetividad científica, como Bachelard lo ha mostrado con numerosos ejemplos obtenidos en un rastreo de obras alquimistas y de tipo popular de los siglos XVII y XVIII.

La vertiente sociológica del saber

El hecho fundamental subrayado por Scheler de la "naturaleza social de todo saber, de toda conservación y trasmisión del saber, de toda ampliación y promoción metódica del saber", confiere a todo el proceso una nota característica que se traduce en la tensión creada entre los factores ideales que el espíritu humano introduce y los factores reales que oponen los impulsos humanos. Por imperioso que sea el afán de verdad y por poderoso que sea el ideal cognoscitivo, las verdades deben conservarse y trasmitirse, los juicios han de verificarse, los pensamientos deben expresarse; de ahí que la libertad potencial del espíritu, así como la fatalidad potencial de la realidad se modifican y limitan mutuamente.

Por otra parte, es indudable que sobre el origen y constitución de grandes sectores del saber, influye la variedad de capas y estratos de la sociedad, pone su sello el llamado "inconsciente colectivo", e inciden las crisis sociales, polarizando las corrientes de pensamiento que configuran la visión de la realidad y la concepción del mundo según el orden social existente, y las corrientes de pensamiento que tratan de destruir ese orden.

Por último, la vinculación del saber con la sociedad se muestra en la organización, más o menos completa, de determinadas instituciones, y en la asignación, más o menos precisa, de la función de determinadas personas. Es a esas instituciones: escuelas, bibliotecas, museos, corporaciones científicas y profesionales; y a esas personas: maestros y profesores, científicos y profesionales, que compete la misión social de trasmitir el saber, conservarlo y elaborarlo. Mientras en unas priva la relación de maestro a discípulo, de artesano a aprendiz, del que enseña al que aprende, del que sabe al que ignora; en otras

son los individuos aislados o equipos de individuos los que inventan, investigan, crean.

Tales instituciones y personas, con su organización y destino, con su conexión y jerarquización, viven y se agitan al viento que sopla en cada época y en cada medio. Así en nuestro tiempo, en este tiempo de la gran industria, se agitan las cuestiones vinculadas con la técnica: sector del saber que ha crecido desmesuradamente, y con los técnicos: nuevo tipo de intelectuales que no conocieron las épocas anteriores. Y con estas cuestiones, también se alza el obsesionante problema de medios y fines que la técnica de hoy lleva consigo.

Es posible que el carácter novedoso y reciente de la técnica actual no haya permitido aún encontrar una salida adecuada a ese problema apremiante, mas también ha influído cierta razón intrínseca derivada de la naturaleza misma de la técnica y de los técnicos.

Quizá nada más teológico, nada más finalista que la téc nica. Su fin es claro y preciso, su principio director es único: la utilidad, un mayor rendimiento. En su función creadora, el técnico siempre trata de mejorar lo existente, trata de aumentar, aunque en mínima fracción, el rendimiento de un proceso. Pero esta finalidad, es tan apremiante e inmediata, que, al satisfacerla, el técnico cree que ha cumplido acabadamente con su función social; aquella misión es tan obsesionante e ilumina de tal modo su visión intelectual, que los fines ulteriores quedan en la penumbra, como olvidados u obscurecidos.

Ha de observarse que este obscurecimiento de los fines frente a la fuerza de atracción de los medios es precisamente característico de la técnica, entendida en el sentido ordinario, vale decir de la técnica material, pues en lo que podríamos llamar técnica del espíritu esta fuerza de atracción es más débil. El ejemplo ofrecido por los sociólogos con "El Príncipe" de Machiavelli es claro: en efecto este libro que, en rigor, es un tratado de técnica política, ha sido enjuiciado y juzgado en la mayoría de los casos, no desde este punto de vista técnico sino desde un punto de vista ético, en cambio nos resultaría muy extraño que se juzgara desde un punto de vista ético un tratado de estrategia militar o uno de fabricación de aviones de bombardeo.

Por su parte, la posición del técnico en el campo intelectual es algo paradójica: es la de un puente lanzado al vacío. Por un

lado, sin que por ello la técnica sea una doncella de la ciencia, no hay duda que en el cumplimiento de su misión los técnicos han de utilizar conocimientos que han elaborado otros intelectuales: los científicos; por otro lado, los resultados y productos de su actividad específica se destinan a fines cuya elaboración y destino no incumbe a la técnica y que, en general, los técnicos desconocen. En el mejor de los casos, cuando el técnico no se despreocupa en absoluto de esos fines y de su naturaleza, piensa que otros intelectuales, de un mundo totalmente distinto al suyo: los filósofos, los estadistas, los sociólogos, tiene por misión especial fijar esos fines y esa naturaleza y confía que ellos cumplirán su misión con la misma seriedad y competencia con que él, el técnico, cumple con la suya.

Si se agregan los efectos de la propaganda y de ciertos cantos de sirena tendientes a exagerar las virtudes de la técnica, agudizados en los regímenes totalitarios, es explicable que los técnicos se hayan desvinculado, o los hayan desvinculado, del conocimiento de los fines para los cuales, en gran parte, ellos proporcionan los medios.

Eliminar tal desvinculación ha de ser el camino hacia la solución, tal como ya empieza a vislumbrarse. Así como el filósofo y el sociólogo enjuician la ciencia y la técnica, no siempre con justicia, los técnicos y los científicos deben intervenir con sus conocimientos en la determinación de los fines que han de regir la convivencia humana. No se trata de resucitar un cientificismo ingenuo o una pretendida tecnocracia, unilaterales y por tanto falsos, sino de propugnar una labor de cooperación y comprensión mutuas. Sólo así la técnica y los técnicos cumplirán cabalmente su función social.

Mientras la sociedad, a través de las instituciones y personas de tipo intelectual cuida de la trasmisión, conservación y ampliación del saber crítico; el medio social, total e indistinto, contribuye a la conservación y renovación del saber ingenuo. El medio social constituye el habitat de este saber amorfo, amiba enorme que modifica constantemente de forma y llena "todo el mundo", ese "todo el mundo" que es su única norma de validez. El hombre de ciencia que tratara de desmenuzar el trabajo de un colega de igual especialidad sometiéndolo a las más rebuscadas verificaciones, no titubeará en aceptar, crédulo y confiado, el chisme más absurdo relativo a la conducta de un vecino.

También la experiencia ajena, fundamental elemento social de intersubjetividad, es encarada diferentemente en esas dos esferas del saber. Mientras el saber crítico, implícitamente o no, reconoce en esa experiencia uno de sus postulados, el saber ingenuo hace de ese reconocimiento algo arbitrario, optativo.

La vertiente histórica

El saber que el medio social va plasmando bajo forma de ciencia y va cristalizando bajo forma de conocimiento, destila como de un alambique. El análisis de esta destilación, en función del tiempo y del contenido, constituye la vertiente histórica del proceso total del saber, en la que el sujeto ya no es considerado por sus contenidos de conciencia o por ser miembro de la sociedad, sino como ser histórico, como heredero de un pasado. Es la ciencia, producto último y refinado, la que refleja la historicidad del saber pues lleva consigo los rasgos de la objetividad e intersubjetividad que condicionan su posibilidad histórica. Es la ciencia, entonces, el aspecto del saber que entra a formar parte de los cuadros culturales del espíritu objetivo y se somete al íntimo dinamismo de éste.

A su vez la ciencia y su historia se influyen mutuamente. La historia cristaliza el saber hecho, el saber hecho influye en el saber que se hace. Es la corriente del río que labra la forma del cauce y es el cauce que da forma a la corriente líquida.

El análisis de la vertiente histórica del saber y del dinamismo derivado de la interacción entre la ciencia hecha y la ciencia que se hace, compete a un determinado sector del saber: la historia de la ciencia, disciplina histórica que, como tal, trata de reproducir hechos, al mismo tiempo que se propone comprender y otorgar sentido a los hechos reproducidos.

Cada interpretación histórica no es sino una distinta manera de concebir el sentido que lleva consigo o que se otorga a la evolución de los hechos científicos. Por nuestra parte vemos en la marcha hacia la objetividad la flecha más segura para señalarnos esa evolución, ese interminable camino con sus largos trechos, sus paradas y recodos, que el andar de la ciencia muestra en sus progresos continuados, en sus contradicciones y en sus crisis.

Más difícil, por no decir imposible, resulta indagar algo acerca del comienzo de ese camino, acerca del instante inicial de esa marcha, pues en la masa de datos dispersos con que se cuenta falta la circunstancia, el documento está ausente y se carece de toda posibilidad de comprobación. De ahí que sólo mediante visiones teóricas, muy amplias y con sentido conjetural, podrán aventurarse algunas ideas acerca del origen temporal de la ciencia, acerca de las circunstancias en que el saber humano se ha objetivado y ha adquirido, con la autoconciencia de ser un saber, ese sentimiento de íntima responsabilidad que le hace aceptar que su destino depende del éxito con que soporte las pruebas y verificaciones a que debe someterse ineludiblemente.

No hay duda que los motivos originarios del saber aparecen entremezclados con las restantes actividades humanas y que éste surge de las actitudes fundamentales que el hombre adopta frente a las cosas, caracterizadas por Xirau como poderío (acción, impulso), magia (sentimiento, emoción) e intelecto (esencia).

Pero es también indudable que ese origen no puede encontrarse en las llamadas épocas históricas, en las que se encuentra al hombre ya en posesión de un amplio caudal de conocimientos, y ha de buscarse entonces en las épocas protohistóricas o, mejor, prehistóricas, aunque el carácter convencional de tales distinciones lleve el problema a un terreno puramente hipotético, cuando no paradójico.

Acudiendo, pues, a la etnografía y aunque sea a puro título especulativo podríamos aventurar respecto del problema del origen de la ciencia las siguientes afirmaciones:

Ciertas ramas del saber de dominio han surgido en forma espontánea e inmediata con el hombre mismo, con su vida y convivencia. Es aquel saber vinculado con la alimentación, el abrigo, la defensa, etc., que constituye la técnica del vivir y del convivir humanos. Por otro lado, las prácticas mágicas contribuyeron en forma indirecta al surgimiento de un tipo distinto de conocimientos técnicos, vinculados ahora con la enfermedad, con la predicción del tiempo, con la fertilidad de la tierra, con la escasez o abundancia de la presa, etc., y que constituye lo que llamaríamos la técnica de lo imprevisible.

Del mismo modo cierto núcleo de saber puro, teórico, ha nacido indirectamente a través de un proceso de cristalización

de mitos y símbolos, a través de un proceso de objetivización favorecido por el intercambio y el contacto entre los pueblos; mientras que en un momento posterior, casi actual, del recorrido humano, ese saber de esencias ha surgido, directa y espontáneamente, cuando el hombre se ha enfrentado a las cosas, con la pretensión consciente de saber y de conocer.

La cresta metafísica

Los aspectos psicológico, sociológico e histórico que enfocan al saber desde el sujeto, y las correlativas influencias, que los acompañan, de las condiciones individuales, del medio social y del espíritu objetivo, aportan al fenómeno del saber, como nota común, ese relativismo que todo saber lleva consigo.

Es frecuente, y quizá tentador, caer en la creencia de ver esta nota del fenómeno como la principal y fundamental, cuando no la única; trayendo algo forzadamente al primer plano uno o todos aquellos aspectos y ocultando, a sabiendas o no, el fondo objetivo del saber. Es admitir que la montaña no posee sino la ladera visible, es creer que los colores del cuadro flotan en el aire y olvidar que están sostenidos por la tela que los colores ocultan.

Sin duda es el hombre, el sujeto, quien lleva consigo todas las limitaciones, todos los relativismos, pero, usando una expresión matemática, cabe decir que el hombre, el sujeto, es condición necesaria mas no suficiente para la realización completa del saber; pues éste no se agota con la actividad psíquica o social, no queda, como eterno feto, encerrado en el claustro de la conciencia, sino él se da en el conocimiento que si nace envuelto en la placenta individual, social e histórica, lleva en sí un fruto con las notas de lo absoluto, de lo permanente, de lo incontaminado.

Pero si todos los aspectos subjetivos del proceso del saber que hemos analizado y algunos de los aspectos objetivos que analizaremos, se nos muestran, diríamos así, empíricamente, no ocurre lo mismo con otros aspectos objetivos y sobre todo con la relación entre el sujeto y el objeto. Pues al encarar el proceso del saber desde el objeto se penetra indefectiblemente en una tierra incógnita. El objeto mismo, ya no es un ente que se nos da empíricamente, como la propia conciencia, el lenguaje o el aspecto colectivo del proceso. Y en el conocer,

¿qué toma el sujeto de las cosas? ¿o qué muestran las cosas al sujeto?

El análisis del objeto y de la relación gnoseológica nos lleva a la vertiente más peligrosa, la más escarpada y escabrosa, la que corre por la cima, entre ambas laderas, la más expuesta a los precipicios: es la vertiente que, por su carácter metaempírico, llamaremos metafísica, y que sin duda es la más difícil de acotar y computar en su justa medida, en esa medida con la que Mozart, según la conocida anécdota, utilizó las notas de la obertura de su Don Juan: "Sire, nada más que las necesarias".

Cualquiera sea, en el proceso gnoseológico, la relación del hombre con las cosas, la relación del sujeto con el objeto, está implícita en ella la inteligibilidad del mundo. Esa inteligibilidad que extrae del caos un cosmos, puede concebirse ya admitiendo que en el mundo y en las cosas reside una zona accesible a la inteligencia como en las soluciones ácidas hay algo que enrojece al papel de tornasol; ya suponiendo que es nuestra razón con sus categorías la que hace inteligible el mundo, convirtiéndolo en un mundo ordenado por el entendimiento y amasado con los frutos de la propia razón. Pero en ambas posibilidades la realidad se duplica y de las cosas emana el "escorzo de lo infinito, hecho finito, que el hombre construye para poder vivir e impedir que la vida sea un naufragio en ese océano que es el mundo", como dice Ortega.

Esta duplicación de la realidad, que parece inherente al hecho mismo del conocimiento, adopta formas variadas: ser y objeto, cosa en sí y fenómeno, dato y descripción, mundo y pensamiento; según las distintas tesis metafísicas propuestas para explicar el fenómeno gnoseológico. De entre ellas, la de Hartmann refleja cabalmente el fenómeno y permite, quizá mejor que ninguna, dar cuenta de los distintos procesos que lo acompañan. Según esa tesis todo el proceso del saber tiende a objetivar el ser, a expresarlo y "desocultarlo", pues conocer es fincar en el ser. Según esa tesis, en el fenómeno gnoseológico el sujeto apresa a un objeto, que se da en el pensamiento, unidad, a la vez formal y mental, de todo el fenómeno.

El pensamiento, esa perspectiva que enriquece la realidad, según Benda, cumple su esencial función en el proceso cognoscitivo captando el objeto y reproduciendo, de una manera peculiar y propia, las modalidades y las relaciones del ser obje-

tivado. Pero, como cabal instrumento humano, el pensamiento no cumple exclusivamente una misión cognoscitiva. El orar y el fantasear, el monólogo interior y especialmente la labor poética son formas del pensar distintas del saber y en las que el proceso cognoscitivo interviene en escasa o nula medida. Por otra parte las configuraciones psíquicas y culturales, así como las reformaciones patológicas configuran formas especiales de pensamiento, en las que éste se encuentra impregnado de una particular atmósfera que, influye, claro es, en el proceso del saber. Hay un pensamiento infantil, hay un pensamiento mágico, hay toda la dolorosa gama del pensamiento anormal.

La vertiente lógica

El pensamiento, encarado como integrante del proceso del saber, contiene como ingredientes las significaciones y los signos. Las significaciones, que reflejan o pretenden reflejar las modalidades del ser apresado, se dan en conceptos, juicios y raciocinios que componen la vertiente lógica del proceso del saber. Esta vertiente posee caracteres propios y específicos: los enunciados lógicos no poseen espacialidad ni temporalidad, no pertenecen al espíritu objetivo por carecer de historicidad y admiten juicios falsos. Es esta última nota la que distingue netamente la esfera lógica de la ontológica, ya que concepto y objeto son entes distintos, aunque esa distinción se torna equívoca en la medida en que los objetos pertenecen a la misma esfera de la realidad que comprende a los conceptos. El objeto San Martín se distingue claramente del concepto San Martín, el concepto casa es distinto de cualquier objeto casa; pero al penetrar en la zona de los objetos ideales tales distinciones parecen esfumarse: el objeto virtud ya no se distingue tan claramente del concepto virtud, y el objeto número puede confundirse totalmente con el concepto número, como lo atestigua el hecho de existir concepciones matemáticas que hacen del número un objeto y otras que lo consideran un concepto.

El proceso lógico constituye la etapa más conscientemente racional en la marcha del saber. En él todo lo intuitivo es apartado y todo el contenido mental se adapta a los moldes formales proporcionados por las operaciones y constantes lógicas. Tales formas vacías, que admiten todas las sustituciones posibles, son como piezas de un juego en cierto modo automá-

tico, independiente del sujeto, del objeto y de la posible correlación entre ambos, y que la razón abstracta manipula como herramienta indiferente a la materia que trabaja.

Pero en el proceso del saber lo esencial es esa correlación, y sobre todo que esa correlación denuncie un conocimiento; y por tanto más que el recipiente formal que contiene al juicio fruto de esa correlación, importa que ese juicio se aliste entre los enunciados que llamamos verdaderos. Se yergue así, como básico elemento en esta vertiente lógica del saber, el problema del conocimiento y del error, de la verdad y de la falsedad.

Dice Hartmann: "Todo lo que llamamos en la vida nuestro conocimiento, es en realidad una mezcla de conocimiento y error. No poseemos ningún criterio directo de la verdad; la verdad no es algo aprehensible en el contenido del conocimiento, sino una relación con algo que precisamente sólo conocemos por el conocimiento mismo, a saber: el objeto. Toda comprobación recorre el camino indirecto de su verificación ante el objeto. En la vida la conciencia cognoscente que busca aprehender el objeto, no espera esta verificación sino que se precipita, completa, combina y toma por verdad el resultado aún no suficientemente examinado. Las ciencias no están libres de ello; todo investigador lo sabe muy bien y cuenta con esta fuente de errores. Pero también él debe atenerse a estas vagas "chances" de acierto y conceder un valor hipotético a lo no comprobado, con lo cual nunca puede llegar a una apreciación exacta del grado de certidumbre. Surgen teorías que son discutidas y debatidas para ser finalmente abandonadas. Con el curso del tiempo prosigue el proceso interminable de rectificación; entretanto la ciencia progresa y lo que en ella hay de sólido, persiste".

Los reguladores de este proceso de rectificación son los criterios de verdad o de verificación, que presiden todo el juego lógico del saber, como grandes hipótesis a las que se somete y sobre las que se funda el saber cuando pretende ser conocimiento. Por eso la aplicación, ineludible y rigurosa, de estos criterios sólo rige al saber crítico, pues en el saber ingenuo, por su débil sometimiento al juego lógico, tales criterios son reemplazados por elásticas y maleables normas de validez, tibiamente abrigadas por el calor que le presta el intercambio social y humano. Pero en la fría zona de la reflexión, implacable e insensible, aquellas normas desvanecen y el rigor lógico impone

los criterios de verdad, cuales jueces inapelables y hasta con fueros específicos, pues esos criterios varían según el sector del saber al cual se aplican. Y como nueva prueba de la independencia de los criterios de verdad respecto de la esfera ontológica, podría observarse que a elección de esos criterios, su subordinación a los diversos sectores del saber, sus limitaciones y aplicabilidad, sufren las imposiciones del espíritu objetivo, aunque en menor medida, quizá, que en otros campos de la actividad humana.

Según nuestro entender pueden distinguirse cuatro criterios de verdad, a los que, en muy diversa medida, han de someterse todos los juicios al satisfacer su pretensión de ser verdaderos.

El primer criterio de verdad es el criterio "coherencia", vale decir la ausencia de contradicción entre los diversos juicios de un sistema, cualquiera sea su contenido. Esta condición, necesaria en todo sistema de juicios, se torna también suficiente o por lo menos primordial en los sectores científicos como la matemática, ciencia formal por excelencia; y priva en el plano puramente deductivo de cualquier sector científico.

Un segundo criterio, que denominamos "copia" o "modelo", es el característico de todas las ciencias reales y, según él, todo sistema de juicios coherente es verdadero cuando constituye una estructura que respecto de un determinado mundo de objetos guarda una correspondencia como de modelo a original. Tal correspondencia no ha de tomarse en un sentido literal, pues en tal caso sería necesario un nuevo criterio para verificar la semejanza entre el original y la copia, sino en un sentido muy general concibiendo tal correspondencia, con Rey Pastor, como un isomorfismo que mantiene las relaciones entre los entes sacrificando su ser. De ahí que la correspondencia que este criterio regula puede ir desde la reproducción fiel, detalle por detalle, hasta la reproducción a grandes rasgos sólo comprensible si se le abarca en su totalidad; así como un retrato o un paisaje pueden reproducirse en una copia fotográfica o en un cuadro cubista. Este criterio copia es específico para la ciencia natural, pero su aplicación es más general pues interviene en todas las ciencias cuyos juicios se refieren a objetos naturales y culturales.

Consideramos como un tercer criterio al que denominamos criterio "sentido", según el cual en un sistema coherente sus juicios, cumplen la pretensión de ser verdaderos, si todos ellos

están comprendidos en una atmósfera única, en una estructura que les confiere unidad y sentido. Este sentido ya no obedece, como en el criterio anterior, a la existencia de una realidad exterior, sino a una necesidad intrínseca de comprensión, de coherencia íntima que es fijada por el espíritu. Por eso este criterio que consideramos específico para la filosofía, regula a las estructuras racionales de las llamadas ciencias del espíritu.

Por último, un cuarto criterio, de naturaleza muy diferente a los tres anteriores, regula específicamente a los conocimientos de un sector del saber también esencialmente distinto: es el criterio que denominamos criterio "éxito", que domina en el campo de la técnica. En efecto el valor de un juicio técnico, lo que llamaríamos su "verdad", no consiste sino en el hecho que ese juicio, respecto de los anteriores, tenga por resultado una mejor aplicación, un mayor rendimiento; en una palabra: sea más provechoso, y represente un éxito. De ahí que el criterio que regula la incorporación de nuevos juicios a la técnica sea el criterio utilitario que comprueba ese éxito.

Baste comprobar cómo este criterio no tiene aplicación fuera del campo técnico y cómo recíprocamente, en este campo no la tenga ni el criterio copia, ni el criterio sentido, para justificar la existencia de un criterio especial regulador de un sector del saber también especial. No ha de confundirse, empero, este criterio utilitario que sólo tiene vigencia en el aspecto lógico del saber técnico y por tanto es indiferente a las consecuencias del mismo, con el valor utilidad que puede imprimir una dirección al saber en vista de sus finalidades ulteriores y que desempeña un papel importante en el saber ingenuo como norma de validez.

Aunque los criterios de verdad son criterios de verificación, de mostración, de comprobación, de demostración, pueden intervenir a la manera de focos o guías, a la manera de polos de atracción también en el proceso creador, contribuyendo al descubrimiento o a la invención. Arquímedes utilizando un método que él denominó mecánico para lograr los resultados de un importante grupo de proposiciones geométricas, que luego deduce rigurosamente en forma matemática "porque, nos dice, las investigaciones realizadas con aquel método no comportan en verdad una demostración", ofrece uno de los más notables ejemplos históricos que muestra la conexión, y tam-

bién la distinción, entre ambos momentos: el creador y el deductivo.

Respecto del papel que desempeñan los criterios de verdad que hemos reseñado en los distintos sectores del saber, sólo es de destacar ese papel en los juicios históricos. Por la esencial misión de la historia de reproducir, en una estructura coherente, la irrupción en el tiempo de la total cultura humana, aquellos juicios han de someterse al triple criterio: coherencia, copia y sentido. Y la variada riqueza de interpretaciones históricas que la historiografía revela, no hace sino confirmar este hecho.

Si se exceptúa, y quizá, la matemática, ningún sector del saber se rige por uno sólo de los cuatro criterios mencionados, de ahí que cuando se pretende regular todos los conocimientos por un único y mismo criterio de verdad el conocimiento se limita o se falsea. Así el fisicalismo que admite como único criterio de verdad un criterio copia y que, claro es, da cabal cuenta de los conocimientos de la física en sentido amplio, deforma, mutila o suprime esos conocimientos cuando pertenecen a otros sectores del saber. Reúne con una concepción discutible, la lógica y la matemática en una vasta tautología a la cual niega, por tanto, condición de conocimiento; reduce la biología, psicología, sociología. . . a los fenómenos explicables con la hipótesis conductista; y elimina gran parte de la filosofía, cuando no le niega simplemente sentido.

Es probable que este resultado provenga de una especie de miopía que trae exageradamente al primer plano el aspecto psicológico del proceso del saber y considera a la percepción como la única vivencia que establece el contacto entre el saber y la realidad, con lo que todo el saber se impregna de las notas relativas del aquí y del ahora. Para los fisicalistas esas vivencias se traducen en enunciados protocolares que funcionan como efímeros juicios hipotéticos de los cuales, con auxilio de los juicios tautológicos de la lógica y de la matemática, se deducen nuevos juicios que podrán veri-ficarse o falsi-ficarse mediante las respectivas vivencias. Las reglas del isomorfismo que traduce las vivencias en enunciados protocolares constituyen las llamadas teorías científicas, cuya validez se mantiene mientras aquella verificación se cumpla.

Es indudable que al fisicalismo no sólo ha de agradecérsele la eficaz contribución aportada a la labor de higienización y

aclaración del saber natural, sino también ha de reconocérsele el indiscutible mérito de haber proporcionado una concepción completa y adecuada del conocimiento físico. Esto se debe, según nuestro entender, a que el fisicalismo ha explicado el saber físico tomando en consideración no sólo sus aspectos psicológico y lógico, sino también el ontológico, quieran o no reconocerlo esos irreducibles antimetafísicos que son los fisicalistas.

Pero he ahí el talón de Aquiles del fisicalismo; pues, siempre según nuestro entender, al adoptar precisamente como único criterio de verdad el que compete a la ciencia natural y pretender extenderlo a otros sectores del saber, ya no se toma en cuenta en éstos ese aspecto ontológico; y el proceso se torna incompleto, y esos sectores se muestran mutilados y reducidos a los informes fragmentos que ellos exponen a la realidad exterior. Algo semejante ocurre con la matemática que al concebirla como una tautología no le permiten fincar en el fondo ontológico deteniéndola prisionera en las mallas lógicas.

La variante semántica

Los pensamientos que encierran las significaciones alusivas al objeto, se nos dan en signos gráficos: símbolos y palabras en los textos, líneas en los mapas y en los gráficos. Mientras los símbolos y los dibujos, por estar en correspondencia biunívoca con los conceptos, reflejan cabalmente las modalidades del objeto significado, no ocurre lo mismo con las palabras que cumplen además una función expresiva.

La observación, algo trivial, de que la ciencia se hace con palabras, unida a la otra observación, ya no tan trivial, de que el espíritu humano utiliza las palabras como uno de los más poderosos medios de expresión, transformando su función y sobrellenándolas con significados actuales y potenciales, ha dado nacimiento, especialmente en los últimos tiempos a una serie de nuevos problemas que envuelven al saber y al lenguaje.

Así como el andar ordinario, el paso normal, se convierte en danza cuando se le somete a una depuración y a un ajuste rítmico, mientras que si se le desvitaliza, tomando de él lo esencial, se convierte en marcha; así también cuando se tiende con el lenguaje ordinario a elevar su contenido expresivo, su musicalidad, cuando se aprovecha la riqueza en significados que

las palabras poseen, cuando se hace vaporoso, ese lenguaje se convierte en lenguaje poético, mientras que si se tiende a hacer el lenguaje conciso, preciso, dando a las palabras un sentido único, ese lenguaje se convierte en lenguaje científico.

Con mayor precisión, Servien ha distinguido en el conjunto total del lenguaje dos dominios restringidos con caracteres y propiedades específicos que denomina respectivamente lenguaje científico y lenguaje lírico. La propiedad fundamental que distingue a ambos dominios es la posibilidad o no de que existan frases equivalentes. En efecto, en los enunciados científicos lo importante es el sentido que le confieren las significaciones encerradas en los conceptos y en los juicios, y no los significados de las palabras empleadas. Siempre que aquel sentido se mantenga, los enunciados científicos podrán adoptar las formas más variadas y se expresarán mediante frases equivalentes. Así, todo enunciado científico puede sustituirse por la negación de su contradictorio, puede traducirse a un idioma cualquiera o a un idioma convencional, puede ampliarse o reducirse mediante el agregado o supresión de términos no esenciales, puede modificarse reemplazando una palabra por su definición o por un sinónimo, etc.

En cambio, en el lenguaje lírico el poder expresivo de las palabras confiere tal vigor y tal personalidad a cada frase que ya no son posibles las frases equivalentes. Pero ahora, las frases de este lenguaje ya no tienen un sentido único, pues en ellas el acento recae sobre las palabras que contienen potencialmente una multiplicidad de significados.

Si bien el análisis del lenguaje perfila esta polaridad: lenguaje científico con frases de sentido único y de expresión múltiple, y lenguaje lírico con frases de expresión única y sentido múltiple; en la ciencia y en la poesía que el hombre constantemente elabora no se recortan estos dominios con igual precisión. De ahí que el lenguaje introduzca en el saber cierta nota equívoca, cierta confusión provenientes de la sinonimia y de las metáforas que parecen inevitables en un proceso en el que continuamente surgen nuevos pensamientos y aparecen nuevos objetos. La tendencia, agudizada en nuestros tiempos, de extender cada vez más el uso de símbolos y neologismos no es sino el intento de evitar aquellos equívocos y aquella confusión, manteniendo la correspondencia biunívoca entre los conceptos y las palabras.

Por lo demás los distintos sectores del saber acusan con rasgos distintos la polaridad señalada por Servien. Es en la matemática, por el predominio del sector lógico, la nitidez de sus conceptos y la amplia posibilidad de lenguaje simbólico, donde se presenta más claramente el lenguaje científico con las notas señaladas por Servien. En ella difícilmente las palabras se tornan equívocas y hasta las metáforas son innocuas.

Pero ya en el lenguaje de la ciencia natural esas notas no son tan claras, pues el trato con el mundo de las cosas otorga un mayor espesor al manto de las palabras interpuestas entre el sujeto y el objeto. Las metáforas y los sinónimos se tornan peligrosos y contribuyen a introducir en la construcción científica elementos antropomórficos que deben ser eliminados.

Y finalmente, en la ciencia cultural y en las ciencias del espíritu, donde interviene y oprime no sólo el mundo de las cosas sino también el mundo interior, y en las que la vertiente semántica oculta o se adelanta a la vertiente lógica y, frecuentemente la metáfora se torna esencial; el lenguaje ya no presenta claramente las notas características del lenguaje científico de Servien, adquiriendo a veces tal poder expresivo que lo aproxima más al lenguaje lírico.

Es indudable que Servien al señalar con su polaridad la característica de los enunciados científicos de presentarse bajo ropajes diversos, ha puesto de relieve acertadamente el papel de medio, no de fin, que el lenguaje desempeña en el proceso del saber. Además ha permitido el replanteo de ciertos problemas, como el del estilo. Desde el punto de vista subjetivo, psicológico, las consideraciones sobre el estilo no difieren trátese de un poeta o de un filósofo, de un literato o de un científico. Mas desde el punto de vista formal, lingüístico, la polaridad de Servien trae una consecuencia novedosa de contornos en cierto sentido paradójicos.

En efecto, si el lenguaje lírico es el dominio de las frases de expresión única, no caben en él problemas de estilo, mientras que por ser el lenguaje científico el dominio de las frases que expresan de múltiples maneras el mismo enunciado, la comparación de esas distintas maneras da lugar a problemas de estilo. Hay una sola y única *Divina Comedia*, hay en cambio centenares de tratados de termodinámica y millares de textos de química, cuya comparación, desde el punto de vista lingüís-

tico, permite consideraciones, respecto de su estilo, que no admiten la obra poética y literaria.

La vertiente ontológica

CABE, por último, considerar en el proceso del saber el objeto mismo que el sujeto apresa en el conocimiento y cuyas modalidades se expresan en el juicio. Mientras la teoría de los objetos da cuenta de la naturaleza de estos entes y los agrupa en esferas diferentes, cada una de las cuales caracterizará un determinado sector científico, el proceso del saber muestra cómo la reflexión científica rastrea el objeto y trata de colocarlo en primer plano para que el proceso mismo logre su fin cabal y último: el conocimiento; y cómo tal objetividad se cumple a través de un proceso psíquico en el cual tienen amplia resonancia las atmósferas sociales y culturales, mientras entre el sujeto y el objeto se interponen, cual doble manto, los mundos de los conceptos y de las palabras, de la lógica y del lenguaje.

Pero a este doble manto compete otra misión, en cierto sentido de índole contraria a la anterior, pues residen en la lógica y en el lenguaje los elementos que hacen intersubjetivo al saber. Las palabras y los conceptos ocultan en cierto modo el objeto al sujeto, pero al mismo tiempo lo denuncian públicamente haciendo de él un elemento social; la lógica y el lenguaje se interponen entre el sujeto y el objeto, pero tornan intercomunicables los pensamientos y les confieren un valor colectivo.

Todas las convenciones, llamémoslas así, sean tácitas o declaradas, explícitas o implícitas, que regulan la intersubjetividad de los pensamientos, residen en la lógica y en el lenguaje. En efecto, la intersubjetividad se asegura por un lado mediante el significado, en gran parte convencional, de las palabras y de los signos; y por otro lado mediante la aceptación de cierto número de supuestos, sean reconocidos o no como tales; algunos generales y otros particulares.

Así la inteligibilidad del ser, los principios lógicos básicos son supuestos generales de todo saber. También es un supuesto de carácter muy general el reconocimiento de la personalidad ajena como si fuera la propia, postulado tácito que el físico Schrödinger denunció últimamente llamándolo postulado P, y

mostrando su indispensable misión en la labor científica que no es solipsista, sino colectiva.

De igual modo cada sector particular del saber se funda sobre un característico armazón convencional de supuestos, más o menos claros, más o menos confesados. La matemática, con el método euclideo, instauró el régimen de la denuncia previa de los postulados: sus diferentes ramas son distintas construcciones fundadas sobre variadas combinaciones de postulados; su historia registra más de una lucha para traer a luz algún postulado oculto o encubierto.

Este método axiomático para construir la ciencia se ha extendido ya a otros sectores, en especial en las ramas de la física, cuya crisis reciente ha puesto de manifiesto la necesidad de reconocer claramente sus supuestos básicos y específicos.

En cambio en las ciencias del espíritu tales supuestos básicos en general se omiten, por lo menos en forma explícita. Pero ellos existen, ya disfrazados de definiciones, ya diluídos en el sentido otorgado a los enunciados. Toda interpretación de la historia es un supuesto, y si nos atuviéramos literalmente a la conocida concepción de la filosofía como saber sin supuestos, deberíamos reconocer como filosófico cualquier y todo conjunto de conocimientos, por variado que fuera, sin otro vínculo formal que la coherencia. Claro que no es así y los mismos autores que aceptan aquella concepción, o agregan a renglón seguido alguna definición de la filosofía que limita tal variedad, u otorgan implícitamente a los enunciados filosóficos un sentido determinado. Y esa definición o este sentido son supuestos, muy amplios si se quiere, mas supuestos al fin.

Por otra parte estimamos que este doble campo de la lógica y del lenguaje que se interpone entre el sujeto y el objeto, es el asiento de cuestiones y problemas que se toman por objetivos pero que en verdad no trascienden de ellos y no tocan al objeto. Sospechamos que una de esas cuestiones es la referente al empirismo y racionalismo; problema que no proviene de una consideración inmediata, directa de los objetos, sino de un análisis mediato, como indirecto, del proceso del saber, análisis que se realiza en la esfera lógica, donde el juego dialéctico del pensar, que parece ser su tónica fundamental, imagina o crea todos los dualismos, y entre ellos el del mundo de las cosas (empirie) y el mundo de los pensamientos (razón). Los dos procesos que, a nuestro entender, señalan la marcha

hacia la objetividad, vale decir los procesos psicológico e histórico, de ningún modo denuncian en el origen de los conocimientos una tendencia favorable al empirismo o al racionalismo. En la percepción, por rudimentaria que sea, intervienen las impresiones del mundo ya amasadas con todos los elementos que la memoria y los propios pensamientos le proporcionan; y en cuanto a los primeros conocimientos surgidos históricamente: pertenezcan a la matemática, a la medicina, a la astronomía, a la técnica, se dan desde el comienzo como una mezcla inextricable de observaciones empíricas y construcciones racionales.

Por último, los recursos de la lógica y del lenguaje actúan, en el proceso del saber, como medios auxiliares, en forma semejante a los medios de expresión artística. Y así como en el arte se presenta la tensión, a veces con contornos dramáticos, entre los medios de expresión y la necesidad de expresión; también en la ciencia se manifiesta esta tensión entre la aparente libertad de elección de los medios auxiliares y la constancia de los objetos que deben expresarse.

La investigación científica se presenta entonces como una amalgama entre los recursos auxiliares que proporcionan la lógica y el lenguaje, a los que cabe añadir la experimentación mental o material, y los objetos que se pretende expresar. Y, precisamente, el problema que se ha debatido respecto de indagar si la investigación científica es un descubrimiento o una invención depende, según nuestro entender, exclusivamente de estos recursos auxiliares y de su diferente intervención en el proceso, y no del proceso total del saber, pues éste tiende siempre a descubrir, no a inventar, un conocimiento.

Pero cuando nos limitamos a considerar exclusivamente aquellos recursos encontraremos que se presentarán más o menos adecuados a los objetos, destacándolos con mayor o menor vigor. Cuando en esa amalgama sobresalen los objetos, la constancia y fijeza de los mismos imprime a la investigación los caracteres de un descubrimiento, mientras que si son los medios auxiliares los que resaltan, su libertad y variedad confiere a la investigación los caracteres de una invención. Así se explica que en la matemática, ciencia en la que es difícil distinguir lo que pertenece a los objetos de lo que pertenece a los medios formales, la investigación aparece teñida al mismo tiempo de los caracteres de la invención y del descubrimiento.

Así se explica también el extraordinario viraje efectuado por la física de nuestros días. Cuando se conceptuaba que uno de los objetivos de la física lo constituía el estudio de las propiedades de la materia ocultas en la naturaleza bajo forma de leyes, la investigación, al traer mediante la experimentación, a luz esas propiedades ocultas presentaba todos los caracteres de un descubrimiento. Pero hoy cuando el centro de gravedad de la física se ha desplazado hacia las concepciones teóricas y por tanto la experimentación desempeña un papel auxiliar, son las concepciones teóricas las que, haciendo pie en la objetividad física, muestran los rasgos de un descubrimiento, mientras la experimentación, por lo mismo, adquiere los caracteres de la invención y los físicos de hoy no trepidan en hablar de inventar fenómenos.

Saber, ciencia y conocimiento

Los aspectos que acabamos de reseñar acompañan al saber en el proceso que va desde la vivencia individual hasta el juicio verdadero, intersubjetivo e intercomunicable. Proceso en continuo devenir y perfeccionamiento, tanto en el individuo como en la colectividad, ambos acuciados por un afán de saber y de conocer, por ese afán que se traduce en la permanente irrupción de conocimiento en el tiempo; como bien dice Francisco Romero, todo saber es historia.

Este carácter dinámico es la nota saliente del saber, pues todo él es una marcha, un andar hacia la objetividad, una flecha en vuelo, cuyo blanco es el conocimiento: vale decir la participación consciente y plena del sujeto en la modalidad del ser. Y en este andar, la ciencia es el vehículo. Como la poesía que es, según Guillén, "vehículo del trabajo humano", también la ciencia es un vehículo que el esfuerzo del hombre utiliza para alcanzar una meta ideal, esfuerzo que prosigue sin fin, como el hombre mismo, sin límites y sin descanso, a través de un cúmulo de errores y de aciertos, de avances y de retrocesos.

En la marcha hacia la objetividad, presente y latente en el proceso psicológico y en el proceso histórico, sólo la dirección recta, plena de intencionalidad, permite a la conciencia reflexiva alcanzar la meta. Cualquier desviación respecto de esa dirección, afecta al proceso, mutilándolo o vertiéndolo en esferas distintas de la cognoscitiva.

Todo ismo, toda acentuación de uno de los aspectos del proceso frente a los demás que se esfuman o eliminan, denuncia una de estas desviaciones. Fuera de las desviaciones psicologistas e historicistas, tantas veces enjuiciadas, podemos ver una desviación de tipo lógico cuando se toma el juzgar por el conocer, es decir el instrumento que proporciona la cosa por la cosa misma. Otra desviación, denunciada últimamente por los físicos en su propio sector, es la que resulta de tomar el objeto por el conocimiento. Tal confusión se hace poco visible y quizá sea innocua en las ciencias de objetos ideales, dado que conocimiento y objetos pertenecen entonces a la misma esfera, pero en la ciencia natural debía traer malas consecuencias, y en efecto su denuncia fué uno de los resultados aportados por la actual crisis de la física. Por último, si nos atenemos limpiamente al proceso del saber, podemos ver también una desviación, de tipo metafísico, cuando se pretende ir más allá del objeto, penetrando en la esfera del ser.

Estas desviaciones afectan al proceso pero no al ser, relativizan el valer de la verdad mas no a la verdad misma, pues se realizan en el interior del proceso donde la verdad y el error, la certeza y la falsedad andan juntos. Por lo demás no son todas igualmente advertibles, pues las desviaciones que se producen en los sectores de carácter más permanente y estable, como la lógica y el lenguaje, parece ser menos visibles que aquellas que se producen en las vertientes psicológica e histórica, por esencia más móviles y fluctuantes.

En resumen: la conciencia al dirigirse al ser puede traer, tras de su reflexión, el objeto como pelota que al rebotar en el frontón vuelve con una minúscula porción de éste adherido a su superficie. Pero también puede la pelota no llegar al frontón o, mal dirigida, "salir afuera", como la conciencia cognoscente puede caer en sus propios vericuetos, enredarse en las mallas de la lógica o del lenguaje, o caer en la falsedad. Y hasta, extremando algo el símil, la conciencia puede perderse en un mero fantasear como el juego convertirse en un puro peloteo.

Mas cuando el proceso no se desvía y la marcha hacia la objetividad es recta, crece lo constante y permanente frente a lo móvil y fluctuante, aumenta la autoconciencia del saber y el juego de la razón con el juzgar correcto y el verificar adecua-

do permiten conocer, reconocer a desconocer una modalidad del ser.

Esta concepción del saber como proceso, de la ciencia como medio y del conocimiento como meta asigna a la actividad humana que llamamos ciencia una extensión mayor de la acostumbrada, pues queda comprendido en ella cualquier quehacer con el saber, sea el sector de éste la matemática, la filosofía, la ciencia natural, la historia o la técnica...

En este hacer con el saber se dan las inseguras notas del hombre que hace con los firmes pilares del conocimiento que, lenta y penosamente, adquiere; y si en su constante devenir se perfila algo que puede llamarse progreso no lo vemos tanto en el saber acumulado, pues no todo saber es conocimiento, sino en una nota más imperceptible, pero quizá más unida al destino del hombre y presente en toda condición humana: en la mayor conformación del proceso del saber a la realidad, en la mayor adaptabilidad de los cuadros formales que el hombre llena con los productos amasados por su propia razón, con la multiforme variedad del mundo donde vive y muere.

LIBRE PENSAMIENTO Y HUMANITARISMO EN LOS ESTADOS UNIDOS

Por *Angélica MENDOZA*

I

El pensamiento de la Enciclopedia, sobre todo el de Voltaire, Diderot y D'Alambert, proporcionó un caudaloso aporte a la ideología de los dirigentes de la revolución norteamericana y la principal consecuencia de esa elaboración fué el ataque organizado e incesante contra la línea tradicional del pensamiento colonial y teológico. Thomas Paine inició la ofensiva con sus obras que anunciaron el nuevo credo político-filosófico de la Razón; Thomas Jefferson llevó su lucha hacia el plano cultural tendiendo a dos fines, a) la democratización del conocimiento y b) la separación de la Iglesia del Estado. Lo nuevo de todo ese esfuerzo tomado desde un plano histórico universal fué el deliberado propósito de asentar las bases para una ética humanista de sentido y contenido laico, secular, cuyo meollo ontológico se nutría con la fe en la Razón como "ser necesario" para la posibilidad de una religión natural. Los principios en que habría de basarse una moral humanista y humanitaria deberían ser concebidos dentro del mismo rango de la ciencia natural y el ideal máximo, la libertad, habría de funcionar y ser efectivo en los dos más importantes orbes del momento histórico de la naciente república: la religión y el comercio. Quedaban fuera de tal esquema tanto la suposición de una actitud atea así como la idea y realización de la igualdad en el orden económico. La esfera de la libertad abarcó pues, las dos principales formulaciones del Derecho Natural y la doctrina civil de Locke: el derecho a la libertad personal y el derecho de propiedad. En cuanto a la doctrina de la Razón a la que apeló la naciente ideología no sólo correspondía a la herencia intelectual recibida de los Platonistas de Cambridge (identificación de Dios y Razón) sino también al aporte posterior del Iluminismo y al parti-

cular de Rousseau. Y fué justamente en el elemento tomado a Rousseau con el que se elaboró una nota sentimental que la hizo aproximarse a la doctrina de la Razón estructurada por el Romanticismo.

Las mismas disputas teológicas brotadas en el seno del puritanismo y su secuela de sectas durante la colonia, habíá preparado el terreno para una actitud crítica y escéptica; las ideas de Herbert de Cherbury respecto a una religión racional, la filosofía científica de Newton y la crítica a los absolutos hecha por David Hume proporcionaron abundante leña al fuego, tanto para el deísmo como para el escepticismo. El factor humano decisivo en ese momento crucial fué a no dudarlo, Benjamín Franklin en un ala del movimiento y Thomas Jefferson en la otra más conservadora. Franklin mantuvo, sin embargo, el valor y la utilidad de la religión como instrumento para regular la "clase social baja"; en cambio en Jefferson el libre pensamiento se hace militante y madura a través de su obra de estadista. Su programa político se estructuró con la fe en la Razón y con su confianza en la capacidad humana para lograr la existencia de una felicidad terrenal. La democratización de la enseñanza y la práctica de la investigación científica, previa a toda toma de posición, constituyeron los fundamentos de su filosofía política. En dos esferas se organizó el nuevo pensamiento laico; una, política, en los Colleges del sur, especialmente siendo el libro de Thomas Paine, *Age of Reason* la obra favorita entre los estudiantes; la otra, más bien filosófica con marcado declive al escepticismo y a la crítica de la religión en los Colleges del norte, especialmente en Harvard y Vermont. George Bethum English de Boston que publicara un libro afirmando la falacia del Nuevo Testamento,[1] es una prueba de ese clima de opinión.

En 1784 había aparecido el libro de Ethan Allen, *Reason, the only oracle of Man* al que le sucedió *Age of Reason* de Paine, y en 1801 Elihu Palmer publicó sus *Principles of Nature*, verdadera declaración de principios del movimiento deísta y librepensador. Para esa época ya se habían organizado las primeras sociedades militantes de libre pensamiento cuya misión era propagar las nuevas ideas y los credos científicos entre el pueblo y a lo largo de la Nueva Inglaterra los "predicadores ambulantes" laicos recorrían pueblos y villas a la vez que las asocia-

[1] *The Grounds of Christianity examined by comparing the New Testament with the old.*

ciones para leer y discutir obras de Voltaire, Diderot, D'Alambert y Volney se organizaban y florecían. El movimiento se desarrolló hacia las fronteras del oeste sirviendo de simiente precursora de la siembra utópica que se realizara una generación más tarde. Elihu Palmer, un yanqui de Connecticut fué el más apasionado de los propagandistas y asociado con John Ficht organizó la primera sociedad deísta "Universal Society" de Philadelphia y luego otra en New York, con periódico propio para la difusión. Desde 1800 a 1803 la sociedad mantuvo su semanario cuyo título daba clara idea de sus fines, *The Temple of Reason* y el mismo Palmer publicó otro en New York, *Prospect of View of the New Moral World;* una sociedad irreligiosa de Newburg, N. Y. "Society of Druids" también lo contó entre sus miembros.

La más eficaz contribución al deísmo y al libre pensamiento fué un libro de William Munday, publicado a comienzos del siglo XIX, *An examinantion of the Bible,* planteando las fuentes de la religiosidad en la mera inteligencia humana y siendo, por lo tanto, inseparables de la Razón. El movimiento librepensador se organizó —desde sus comienzos— en sociedades muy combativas aunque no siempre con numerosa afiliación. Obtenían sus partidarios entre los trabajadores de la naciente industria y de la baja clase media, casi los mismos elementos urbanos y rurales que formaron las huestes y constituyeron el fermento democrático del movimiento creado alrededor de Andrew Jackson. La intervención de gente de los medios académicos o cultos fué esporádica y temporaria; casi siempre después de una activa campaña librepensadora terminaban adoptando actitudes de más envergadura filosófica o religiosa, como el deísmo y el unitarismo.[2] El proceso de industrialización de comienzos del siglo pasado dió material humano inquieto y descontento a las sociedades de libre-pensadores; la misma situación indecisa de las masas de trabajadores en formación que se desplazaban en oleadas hacia la frontera abierta en busca de tierras o hacia otras formas de trabajo mejor pagadas, no había favorecido la formación de las organizaciones obreras ni de una

---

2 Unitarianismo se llamó al movimiento liberal de la iglesia puritana que intentó revivir al cuerpo ya inerte de la teología y de la congregación, después de la muerte de Jonathan Edwards. Atenuaba la doctrina de la predestinación y de la depravación humana, acentuaba el tono racional de la teología. Su más grande figura fué Wiliam Ellery Channing (1780-1842).

típica conciencia histórica. De modo que, cuando aparecieron las primeras sociedades de libre-pensamiento sus miembros eran en su mayoría obreros que buscaban un punto de enlace y cohesión. Tal situación marca, por cierto, un agudo contraste con los comienzos del movimiento de libre-pensadores pues, durante y después de la revolución del 1776 fué de carácter aristocrático y estaba reducido a círculos muy cultos. Casi todos los líderes de la revolución así como los firmantes de la Declaración de la Independencia fueron libre-pensadores. Thomas Jefferson, Benjamín Franklin, Stephen Hopkins de Rhode Island fueron deístas; John Adams de Massachussetts y George Wythe de Virginia estaban muy cerca del deísmo, también, así como George Washington y James Madison. En cuanto a Ethan Allen y Thomas Paine, ellos constituyeron sus líderes. Después de la revolución el libre-pensamiento sufrió un proceso de estancamiento hasta 1820, época en la cual a causa de la inmigración en grandes masas y el desarrollo de nuevas ideas en Europa unido a la creciente y aguda forma de explotación del trabajo dieron un impulso renovado a las sociedades de libre-pensadores. Desde 1820 el movimiento pudo contar con la contribución de activos propagandistas e ideólogos llegados al país como Robert Owen (uno de los fundadores del socialismo utópico), Robert Dale Owen su hijo, Francis Wrights sufragista inglesa, Gilbert Vale y Benjamin Offen.[3] Entre 1825 y 1850 aparecieron 20 publicaciones, casi la mitad en alemán, dedicadas a combatir la religión. Robert Owen llegó a los Estados Unidos para llevar a la práctica sus utopías sociales en plena pradera y en la soledad del desierto con gentes nuevas libres de las tradiciones y las limitaciones de la vieja Europa; eligió Indiana en el medio-oeste y allí fundó su colonia "New-Harmony" publicando desde allí en 1825 la "New Harmony Gazette". En 1828 el periódico pasó a manos de su hijo Robert Dale Owen y de Francis Wright, pero después del fracaso de la comunidad utópica se trasladaron a New York, donde publicaron el "Free Inquirer". Junto a las obras de Paine, Voltaire, Volney y otros libre-pensadores el periódico se dedicó sobre todo, al servicio del naciente movimiento obrero.

Entre los colaboradores de Owen se contó uno de los más interesantes pensadores y reformador social, Orestes A. Brown-

[3] Ver, ALBERT POST, *Popular free-thought in America, 1825-1850*, Columbia University Press, 1943.

son, que terminó ingresando en el catolicismo; pero ya para entonces, el libre-pensamiento no necesitaba de apóstoles extranjeros pues una serie de ideólogos del racionalismo humanitario se habían asociado a esa corriente. En 1831 Abner Kneeland conjuntamente con Offen organizó un grupo llamado "Moral Philantropist", más tarde "Society of Friends to Free Investigation", en el Tammany Hall de New York. Allí se celebraban mítines iniciándose una propaganda racionalista que utilizaba los mismos medios que las iglesias protestantes y aplicaron en la catequización de la frontera, es decir, "revivalims" o reuniones públicas donde los predicadores religiosos ambulantes inflamaban a las masas con la evocación terrible de sus males presentes y de su inminente castigo celeste. Una emoción religiosa semejante fué la utilizada por los libre-pensadores para propagar la nueva fe en el racionalismo. Los mítines en el Tammany Hall duraron hasta 1839, año en que el grupo se disgregó después de la terrible depresión y crisis económica del 1837. Los problemas que interesaban y que se discutieron en tal sociedad se referían a los siguientes tópicos: orígenes de la Biblia, cristianismo y felicidad humana, el Dios bíblico y el Dios de la naturaleza, haciéndose lecturas de las obras de Lord Bolingbroke y discusiones públicas entre escépticos y creyentes. Todo ese movimiento expresa la proyección popular de la gran corriente deísta del pensamiento inglés del siglo XVIII; lo nuevo que se expresaba en América era su tendencia reformadora social y su vinculación a las nuevas fuerzas sociales a las que proporcionaba soluciones utópicas a sus problemas.

La figura de Abner Kneeland tenía un ámbito propio de dignidad y santidad laica; en los últimos años de su vida, cansado de la lucha sin cuartel en los grandes centros urbanos se marchó hacia la distante y siempre seductora soledad de las fronteras. En los confines de Iowa fundó una comunidad de librepensadores donde se respetaba la propiedad privada, "Salubria", donde murió en 1844 cumpliendo su obra y fiel a su credo. Su porte digno, su larga y flotante cabellera blanca, impresionaban a sus vecinos desparramados en la pradera y pioneros como él; junto con John Brown, el mártir del abolicionismo, constituyen dos poderosos ejemplares humanos en los cuales los valores humanos de la benevolencia se sobreponen a cualquier consideración teórica.

Las ideas fundamentales de Kneeland pueden reconocerse a través de la obra de difusión hecha por su periódico "Boston Investigator", cuyo fin era "mejorar la condición del hombre mediante la difusión del conocimiento de lo verdadero y por lo tanto ayudarlo a descubrir lo que es falso", denunciar cualquier clase de superstición, propiciar la educación nacional, la abolición de la esclavitud, la supresión de la prisión por deudas, apoyar la causa de los trabajadores en su lucha por la jornada de 10 horas y la emancipación femenina. El mismo periódico, más tarde, bajo la dirección de Josiah P. Mendim en 1838 se convirtió en un periódico de los obreros, abogando por una legislación del trabajo y por la reforma de la ley de tierras, por la escuela pública, el socialismo, la abolición de la esclavitud, la no-resistencia y el libre-pensamiento.

Otros grupos libre-pensadores como el de George Vale realizaron una obra vinculada con los problemas de la ciencia en ese momento. El credo de Vale fué el deísmo y sostenía que el estudio y el conocimiento de la naturaleza promovería la felicidad humana y crearía las bases para la armonía universal; fiel a ese principio se dedicó al estudio de la geología y las nuevas corrientes acerca del origen de las especies, a la astronomía, a la frenología y al magnetismo animal, todas ciencias nacientes y cuya popularización creó millones de partidarios y de convencidos. Al mismo tiempo, desarrolló una obra de ayuda social a fin de proteger a los militantes de la doctrina que estuvieran impedidos, desocupados o enfermos. Una cadena de bibliotecas, salas de lecturas, periódicos y revistas acompañaron la acción de esas sociedades; el mismo Vale soñó con la creación de un College y el establecimiento de una fábrica donde se trabajaría racionalmente y siguiendo la corriente de su época compró la granja de Paine para organizar la "Paine Farm Association".

En Ohio, en Cincinatti, en San Luis, en Illinois, en Wisconsin aparecieron las primeras organizaciones de ensayo de vida comunal dirigidas por librepensadores y en estos grupos afirmados en la inmensa pradera la influencia de los inmigrantes alemanes fué muy neta; constituye una tradición viva, mezcla de religión y de ciencia y en la que los hombres han creído encontrar una inspiración para la solución de los tremendos problemas humanos y sociales que el crecimiento de una moderna sociedad capitalista los presentaba descarnados y urgentes. También está presente en la fe y en la tensión optimista de toda

la gente del oeste americano y en la permanente fe por la democracia y los derechos del "common man".

En mayo 4 de 1845 en la ciudad de New York se reunió la primer convención nacional de librepensadores bajo el título de "Convention of the Infidels of the U. S. A.". En la sesión de apertura estuvo presente un solo periodista, el del "Tribune" cuyo editor, Horace Greely era un liberal y partidario de la abolición de la esclavitud. El discurso inaugural estuvo a cargo de Robert Owen; 190 delegados venidos de diferentes partes del país, de Massachussets, Kentucky, Pennsylvania, New Jersey, Ohio, Indiana, Illinois, Alabama y South Caroline tomaron parte en las discusiones en las cuales personalidades que han influído en la historia cultural de los Estados Unidos adoptaron resoluciones tendientes a propagar la ciencia, una moral natural y una religión racional afirmada en el libre examen. Pero fué uno de los últimos intentos; el mismo proceso de surgimiento, desarrollo y decadencia inmediata que había acompañado a centenares de asambleas anteriores, acompañó a la nueva sociedad surgida de la convención. La última reunión se hizo en 1847 pero sólo fué una sombra de la primera. El incierto desarrollo posterior muestra la ineficacia del planteamiento de los problemas de esa hora dentro del viejo marco del deísmo y del racionalismo de los librepensadores; la realidad rebasó esos límites y las nuevas fuerzas sociales y políticas que habían aparecido se hicieron cargo de algunas de las reivindicaciones del librepensamiento. Después de las vicisitudes de la guerra civil y de los primeros conflictos típicamente de clase, el libre pensamiento encontró dentro del darwinismo su nuevo campo y su oportuna hora;[4] en cuanto a sus evangelios —la razón y la experiencia— así como su espíritu científico, su tendencia materialista y su fe en el progreso contribuyeron a engrosar la corriente que más tarde habría de dar configuración al pensamiento dominante del pueblo de los Estados Unidos.

---

4 SAMUEL P. PUTNAN, *400 Years of free thought,* New York, 1894. ALBERT POST, *Popular free thought in America,* Columbia University Press, New York, 1943. MERLE CURTI, *The growth of American Thougth,* Harpers and Brothers, New York.

II

LA LUCHA CONTRA LA ESCLAVITUD

La introducción de esclavos en los Estados Unidos fué prohibida por ley en 1808; pero la esclavitud como sistema e institución siguió subsistiendo en toda la Unión. Tal prohibición obligó a los Estados del Sur a depender de un mercado "nacional" negro para proveer a sus futuras demandas; el alto sur (Mississipi, Tennessee y Misouri) se encargó de suplir el material humano necesario y este cambio introdujo un sentido nuevo en el sistema esclavista de los Estados Unidos pues, de esclavitud patriarcal devino o se convirtió en una actividad comercial manipulando una "materia prima" producida localmente. Como un proceso subsidiario y madurado en el período pre y post-revolucionario, por la aristocracia de plantadores del sur, apareció con formulación propia una ideología justificadora de la institución de la esclavitud. Tal ideología se encarnizó en la doctrina política que propiciaba la organización del país dentro de una democracia de ciudadanos, de "elegidos", tal como en la antigua Grecia, cuyo republicanismo debía mantenerse en sus principios y en su práctica ciudadana gracias a la institución de una aristocracia refinada perfecta en sus cualidades de "leisure class" y de cuyo "otium" tenía que ser la esclavitud una garantía de permanencia y seguridad.

Por otra parte, la economía del sur típica de una forma rural de civilización entró en conflicto con el acelerado desarrollo de la industrialización del norte, así como con el creciente proceso doble de centralización: política el uno y llevada a cabo por parte del Estado nacional y financiera el otro, a cargo de los Bancos e instituciones de crédito. El sur recogió la doctrina extremista del federalismo y la acopló a su estrategia defensiva, y a la vez que mantenía la esclavitud se transformó en el defensor de los derechos Estatales frente a la invasora actitud del Estado nacional. De ahí surgió la tradicional unión política del sur bajo la denominación del block sureño o del "sólido sur" esgrimido como arma política parlamentaria cada vez que el Estado Nacional intentó afirmar la existencia real de la democracia en el goce pleno de los derechos civiles de parte de la población negra.

John C. Calhoum (1782-1850) fué el jefe político y doctrinario de ese complejo económico-social; en su último discurso

pronunciado en el Senado, en un momento de intensa pasión reformista, social, liberal, cristiana, utópica y obrera y ante el horizonte nacional obscurecido por la amenaza de un choque entre los dos mundos —el norte industrial y con trabajo asalariado y el sur agrario y esclavista— y justamente casi a las puertas de la muerte, Calhoum denunció a la política del norte industrial como la causa verdadera de la ruptura del equilibrio económico social del país, al plantear el problema racial dentro del ámbito de las preocupaciones de la nación. Tal desequilibrio había sido provocado por la concentración política del poder en manos de los Estados norteños, preparando así la división del país en dos grupos irreconciliables; de ahí que, terminaba Calhoum, la salvación de la unidad nacional radicaba en la descentralización del poder federal, en el reintegro a los Estados del sur de su influencia como unidades económicas y políticas y, sobre todo, en la supresión de toda campaña abolicionista de la esclavitud en toda la extensión del país y la entrega a sus respectivos dueños de todo esclavo que se fugara de las plantaciones del sur y buscase refugio en las poblaciones del norte.[5]

Paralelo a ese movimiento y cuerpo de doctrina esclavista se había ido estructurando otra corriente antiesclavista de enorme impulso e influencia y que había movilizado todo el pensamiento humanitario del Iluminismo, del Transcendentalismo, de la teología cristiana, de los librepensadores, las uniones obreras, los utopistas sociales y el romanticismo político y literario. En verdad desde 1835[6] época en que comienza históricamente la campaña abolicionista, numerosas organizaciones se habían establecido en las ciudades y los hogares de muchos norteños dieron abrigo y protección a millares de esclavos fugados de las plantaciones del sur. El cuadro romántico de la "Cabaña del Tío Tom" produjo una directa impresión de carácter sentimental y humanitario en todos los sectores del país. Es innegable que en los comienzos el movimiento abolicionista se ahincó en la corriente romántica del transcendentalismo de Nueva Inglaterra, en la fracción liberal del neo-puritanismo, en el utopismo de los reformadores sociales que mantenían

---

5 JOHN C. CALHOUM, *Speech on the Slavery question,* marzo 4, 1850, *American Issues,* Vol. I, pág. 511. Edición hecha por Thorp, Curti y Baker, New York.

6 GEORGE FITZHUGH, *Sociology for the South,* Cap. IV.

viva la tradición Iluminista y la promesa proclamada en la Revolución Francesa de la igualdad de todos los hombres; pero al mismo tiempo fué madurando un clima de opinión, sobre todo en el sur, alrededor de la supremacía racial del hombre blanco y la irremediable inferioridad de las razas de color,[7] formando una doctrina pseudo científica y con una pesada carga de implicaciones políticas y económicas a fin de justificar la esclavitud. Tal doctrina por una serie de circunstancias de especial contenido histórico, como la concepción de pueblo elegido de la teocracia puritana, el sentido clanista de las emigraciones sucesivas, el carácter sectario de todo el pensamiento protestante que creaba barreras impasables entre grupo y grupo, el agresivo carácter dado al federalismo y al localismo; neutralizando el efecto igualador de la política del Estado nacional, el extremo aislamiento de comunidades campesinas que permitía la supervivencia de supersticiones, mitos y prejuicios alrededor de los cuales convergían las pasiones y los intereses personales y, por último, la difusión de corrientes cientificistas de generalizaciones vagas y de fácil popularización entre los semi-letrados, creó las posibilidades para que la doctrina racial del sur encontrara terreno propicio en todo el cuerpo de la nación a través de un siglo y aún después de la guerra civil por la abolición de la esclavitud (1860-64). Fué en realidad, una increíble vuelta de "boomerang" producida en parte intencionalmente por los defensores de la institución de la esclavitud y por otra, a causa de los imponderables que actúan a escondidas en todas las acciones humanas y que se hacen presentes en momentos de intensa presión social y de incertidumbre económica.

El movimiento abolicionista reclutó hombres de todos los sectores del país y las mujeres[8] contribuyeron con su acción cálidamente humanitaria; el Este proporcionó a Emerson y el Oeste pionero al gran John Brown, (1800-59). La figura de John Brown se proyecta en la historia de la liberación negra con caracteres legendarios; tenía "celo de santo y coraje de mártir" dice Merle Curti en "American Issues"[9] y su recuerdo

---

7 W. S. Jenkins, *Pro-Slavery thought in the Old South*, Chapel Hill, N. Caroline, 1935.

8 Harriet Beecher Stowe, fué la autora de la *Cabaña del Tío Tom.*

9 Merle Curti, *American Issues*, pág. 542.

ha dado inspiración al folklore y a la poética social del fabuloso período que media entre 1920 al 1930. John Brown fué el producto auténtico del oeste pionero y de su aventura colonizadora en la cual la dimensión de las vidas humanas requería una escala de valores que iba desde la exaltada fe del iluminado a la visión extraterrena del profeta; granjero, curtidor, ganadero, guerrillero, protector de negros escapados fué acusado como promotor de la insurrección de esclavos en Harpers Ferry, Virginia. Su actividad y su ardiente celo por la causa humanitaria del abolicionismo era sabida de todas las comunidades de la frontera y considerada por todas las gentes del norte como una "Santa cruzada". Vencido, apresado, juzgado, fué condenado a muerte y su último discurso ante el tribunal que lo condenó, si bien carece de la habilidad retórica y fundamentación técnica del discurso de Calhoum ante el Senado defendiendo la institución de la esclavitud, constituye sin embargo una página de magistral sobriedad, de intensa virilidad de coraje y religiosidad. Hablando ante sus jueces John Brown se define a sí mismo y a su persistente tarea de liberación: "Niego cualquier acusación menos lo que he admitido desde hace tiempo —el designio de mi parte de libertar esclavos. . . jamás intenté cometer asesinato o traición o destrucción de la propiedad, o incitar los esclavos a la rebelión o promover una insurrección". Y luego de afirmar que la tarea de proteger esclavos fugados y de llevarlos hasta la frontera del Canadá la hizo limpiamente una y otra vez sin designio interesado o discutible, crecido sobre la certidumbre del significado ético de su obra al someterse no a las leyes de los hombres sino a las más altas leyes morales, las de Dios, repitió en otras palabras la afirmación rebelde de Lutero ante el Concilio de Worm: "Hier stehe ich und kann nieht anders". "Esta corte, supongo, reconoce la validez de la ley de Dios. He visto besar un libro que creo es la Biblia o por lo menos el nuevo Testamento. Ese libro me ha enseñado que debo 'tener presente a los que yacen en cadenas como si yo mismo estuviera encadenado a ellos'. He obrado bajo la guía de Dios. . . y creo que al hacer lo que he hecho —así como lo he admitido libremente— en favor de sus criaturas pobres y despreciadas no he errado sino que he obrado con acierto. Ahora bien, si se estima necesario el sacrificio de mi vida en beneficio de los fines de la justicia y que se mezcle mi sangre con la sangre de mis criaturas y con la sangre de

millones en este país de esclavos cuyos derechos son pisoteados por una injusta, cruel e inicua condena, —me rindo y que la ley se cumpla!".[10] El 1º de junio de 1868, tres años después de la terminación de la guerra por la abolición de la esclavitud, el Ku-Klux-Klan celebró su primera reunión; la historia posterior de esta terrible organización secreta de la venganza y del resentimiento de los blancos sureños que fueran vencidos por la grandeza visionaria de Abraham Lincoln, ha sido escrito con asesinatos, linchamientos, violaciones, incendios y persecuciones en procesos ya violentos ya esporádicos. Los resortes escondidos de esta organización no son sólo prejuicios raciales sino el temor a la maduración y al crecimiento económico político de los negros; además actúan otros elementos como los puestos en juego para perseguir católicos. Pero bien a lo hondo está el recuerdo de las humillaciones sufridas por la destrucción de la economía del Sur y sus jerarquías aristocráticas, junto a la desolación de un orden social y político y una cultura típica.

La conciencia pública se mostró satisfecha con el triunfo militar de la guerra civil contra el sur y con la abolición de la esclavitud; tardó, sin embargo, muchos años en comprender la siniestra realidad de tal organización cuyas raíces se adentraban en partidos políticos, organizaciones educativas y culturales, aún en la policía y la justicia,[11] esto es, en toda forma de vida comunal y estatal del Sur. ¿Quién habría de juzgar y condenar a quién? La sombra de John Brown protegiendo sus negros fugitivos quedó borrada con la proyección de las cruces incendiadas y las caperuzas fantasmales de los misterios del Ku-Klux-Klan en las montañas de Virginia, de North y South Caroline, en Georgia, en Mississippi, es decir en todo el Sur donde el "invisible imperio" extendió sus reales y su poder.[12] Pero, hay también una justicia reivindicatoria que ha buscado al arte como medio de expresión y que mantiene vivo el testamento de libertad sellado con el sacrificio de John Brown: en los murales que se ven en el edificio de Correos de la ciudad de San Luis —donde comienza el Sur y corre el agua turbia del Mississippi— junto a las figuras que evocan la fun-

---

[10] W. E. B. Du Bois, *John Brown,* Philadelphia, 1909.

[11] Stanley Horn, *Invisible Empire,* The K.K.K., 1866-1877. Boston, 1939.

[12] Albion W. Turgee: *A Fool's errand,* Cap. xxvii y xxxiv, 1879.

dación y colonización de la ciudad primero por españoles después por franceses y pioneros de la Unión, se destaca el gesto profético de John Brown con sus largas barbas patriarcales, flotando en pendón, y enmarcando la negra cabeza a un esclavo, protegiéndolo contra el blanco y su venganza. Pero, el lado romántico de la historia del hombre es sólo una compensación que vale en el orden de lo ideal y no de la práctica.

III

LOS REFORMADORES SOCIALES Y LAS UTOPIAS

La formación militante del humanitarianismo en el orden social y con sus consecuentes proyecciones políticas, se hizo presente en la historia del pensamiento de los Estados Unidos como una consecuencia de la súbita y extendida forma de un nuevo y agresivo sistema de trabajo traído por la revolución industrial. La acostumbrada relación entre maestro y artesano perdió su sentido personal y se hizo abstracta y en abierta oposición entre sí apareciendo también la acción del intermediario; de ese modo maduraron una serie de conflictos de nuevo alcance y que obligaron a movilizar la acción de los grupos en distintos planos y con una estrategia determinada. Comenzaba para los Estados Unidos el momento previsto por Hegel, el de la toma de una conciencia histórica y del desenvolvimiento de una sociedad de clases; florecieron una serie de frentes de lucha, cruzadas diversas se abrieron camino; por la abolición de la esclavitud, contra la intemperancia, contra la prisión por deudas, por la educación popular, por la causa del feminismo, al margen de todas las cuales se organizaron otras de problemas más especiales, como la exigencia por un trato más humano a los insanos y a los criminales.

Toda la presión humanitaria sacada a flor por el Iluminismo y su doctrina optimista de la perfectibilidad del hombre y de la sociedad, dinamizó todo ese extraordinario y extenso movimiento social que careció de los rígidos marcos de una pura acción de clases y que, en cambio, venía a ser la expresión general del hombre de buena voluntad contra la injusticia y la inhumanidad. El tono de la lucha fué indudablemente su carácter democrático y la fuerza de sus ideales políticos se hizo tempestuosa en el impulso traído por el Romanticismo y su

lucha por la libertad. A la vez y, dadas las peculiaridades características del sistema anglo-sajón de la vida social y personal, la religión con sus formas sectarias propias del protestantismo intervino en el cuadro general del conflicto ideológico introduciendo una nota irracional, poderosa en ese enorme movimiento de reforma social. La antigua carga igualitaria y pietista yacente en la doctrina cristiana de la existencia también se hizo actual y, a la par del "evangelio laico de la justicia social", apareció en forma activa permanente corriente del "Social Gospel" del "socialismo cristiano".

Por otra parte, existieron factores propios y característicos de los Estados Unidos fraguados y gestados en una conjugación de fuerzas y tendencias en el clima de opinión nacional atravesado por corrientes internacionales; los restos del pensamiento trascendentista del ala liberal del puritanismo con su carga ético-pietista ensancharon el cauce de las ideas al romanticismo que traía un sentido utópico y su acento puesto en la novísima concepción de "pueblo" —como opuesta al individualismo racionalista de la filosofía de las Luces— y el de la "libertad". A la vez, que las teorías del Iluminismo se habían transformado en el cuerpo vivo de una concepción del mundo y de la vida estructurando la ideología que consideraba al individuo como fuente del Derecho y de la soberanía; el materialismo había hecho irrupción en el campo científico favorecido por las necesidades de la revolución industrial y con él se habían introducido y desarrollado las teorías más peregrinas de la psicología de la época y sus exageraciones pseudo-científicas como el magnetismo animal, el mesmerismo, etc. La herencia racionalista de Franklin se aliaba con la doctrina del "common sense" de Reid y las teorías económicas de Adam Smith y formulaba la justificación histórica del "laissez faire" y la "free competition", en una sociedad en la que no se iban perfilando las posibilidades de la igualdad económica. Pero otros elementos imponderables y no previstos aparecían en el panorama histórico y desbarataban la ordenación limitada y racional del pensamiento de la revolución entre ellos la contribución en esperanzas y aspiraciones que traían los millones de inmigrantes venidos desde todos los rincones de la Europa. Los inviernos de hambre en Irlanda en 1845 y de otras partes de Europa en el 1845-66 arrojaron oleadas de masas inmigrantes a los puertos y ciudades de los Estados Unidos convirtiéndose en mano de

obra para un mercado de trabajo en plena prosperidad y desarrollo; de hecho, la inmigración irlandesa había comenzado en 1825 y con ella se introdujo en el país un nuevo conflicto que apenas había rozado la historia ideológica de la colonia: es decir, la presencia de masas de creencia católica que exigían no sólo libertad para creer sino libertad para practicar su credo. Los conflictos sociales y económicos contra los "shanty irish" fueron encubiertos con las cuestiones religiosas y en vez de organizarse como luchas de competencia contra un factor indeseado se hicieron luchas de carácter religioso, siendo la intolerancia la forma de conducta permanente, tanto en la vida de comunidad como en las relaciones personales. Dos hechos de fundamental importancia ocurren en el campo ideológico en ese tiempo y como una consecuencia de ese nuevo factor de masas y mano de obra: en todas las ciudades del Este de la Unión se organizó[13] en 1843 un gran movimiento nativista llamado la "Native American Association", que se asentó en los grandes centros industriales actuando como una fuerza política manteniendo como banderas de combate la intolerancia religiosa y la fobia al extranjero. En el fondo de la nueva actividad política se asentaba una tendencia contra la libre inmigración que permitía la presencia de fuerza de trabajo barata y numerosa. El movimiento nativista fué perseguido por la ley pero, luego de crecer renació en 1852 en una forma nueva, el "Grand Council of the U. S. A.", conocido popularmente como los "Know Knothings" entre cuyos partidarios figuró Samuel F. B. Morse violento nativista. Tal corriente no ha desaparecido de la ideología del país y de tiempo en tiempo aparece con virulencia, actuando siempre en defensa de lo que se considera los fundamentos de la democracia norteamericana y en contra de extraños en tanto supuestos portadores de ideologías enemigas.

El otro hecho fué de duradera importancia también pero, cumplido en el campo contrario; entre las nuevas masas de irlandeses, llegaron también los "Hibernianos" o sea campesinos que habían sufrido la terrible opresión y hambres ocurridos en Irlanda al comienzo del siglo XIX y que habían realizado una acción defensiva y secreta para ayudarse entre sí. La partici-

---

13 Gustavus Myers, *History of Bigotry in the U. S. A.*, Cap. xx, pág. 210. Horace Greely, *The American Conflict*, Vol. 1, pág. 438-439.

pación de irlandeses en la acción de guerrillas y la organización secreta los preparó para luchar primero, contra la persecución religiosa —pues eran católicos fervientes— y más tarde, contra las escaramuzas en el campo del trabajo. Mucho de la pasión y la violencia puestos años más tarde en las luchas político-económicas de los trabajadores se debe a ese viejo entrenamiento combativo de los inmigrantes irlandeses. Los "Molly Maguires", organización terrorista de defensa de los obreros mineros en Pennsylvania fué uno de los últimos retoños de esa violencia en tiempos de tremenda crisis económica en 1876.

Otro hecho histórico de gran influencia en la gestación de la ideología del pueblo de los Estados Unidos fué la inmigración en masa de los líderes de las revoluciones del 1848-49 en Alemania y más tarde los de la Comuna en el 1871. La contribución de este material humano en el pensamiento general del país ha sido decisiva y marca un momento característico de la acción política y social; de ese elemento surgieron corrientes tan distintas como los "Hegelianos" de San Luis y su re-elaboración de la teoría social de Hegel, los "Marxistas" y los Anarquistas y las distintas facetas del Utopismo social así como la necesaria experiencia de lucha como para iniciar las primeras organizaciones de la clase obrera con una ideología de clase. Pero, es a la contribución de utopistas ingleses y franceses a quienes se les debe las aventuras sociales más atrevidas llevadas a cabo en el territorio de los Estados Unidos; "Owenistas", "Fourieristas" constituyeron la avanzada por una "era de justicia y armonía social" que habría de extenderse en los puntos más distantes del país, construyendo villas y ciudades "de hermandad ideal" que sólo durarían un período brevísimo de tiempo, el necesario hasta tanto las debilidades de la condición humana y la desnuda realidad histórica aparecían para desbaratar el sueño de un reformador social.

Para el 1848 millares de hombres venidos de todas las partes del mundo se volcaron en los Estados Unidos tras la conquista del oro descubierto en California, siendo portadores a la vez de nuevas ideologías, distintas aspiraciones y apetitos. Tal material humano agregó una nota de desenfrenado optimismo y de violencia inorganizada.

Pero, indudablemente el factor más permanente fué la misma condición histórica-cultural del país: territorio inmenso con tierra aún de sobra, nuevo en todos los órdenes de la vi-

da, con gentes nomádicas que gustaban cambiar de sitios y lugares de trabajo así como de vivienda, con una libertad de pensamiento que se mantenía sin control del Estado o de la Iglesia y, más aún, con una real aspiración de crear un estilo diferente de existencia. Todos ellos fueron factores que ilusionaron a las gentes que se lanzaron a toda clase de ensayos y de reformas sociales, con la intención de eliminar las dificultades presentes entonces en la naciente democracia y de resolver las contradicciones y desigualdades mediante la cooperación y la supresión de la propiedad individual. Es decir, que tan pronto como la ideología republicana había terminado de asentarse, de convertirse en el cuerpo vivo que habría de configurar la ideología de la nación basada en la propiedad privada y la competencia cuando, apareció su contraria y contradictoria fuerza que tendería a probar la eficacia de sus principios, mediante la ayuda mutua y la colectivización o el "comunalismo". Estas fuerzas constituyeron en conjunto la más grande corriente y experiencia utópica que nunca haya ocurrido —hasta el siglo XX— en todo el proceso de la historia universal pues, las corrientes pietistas y religiosas de la Edad Media tuvieron un desarrollo más local y temporario siendo el factor religioso el que proveía la ideología y la justificación. Por otra parte la institución de la Iglesia Católica pudo absorber esos cuerpos extraños y racionalizarlos en órdenes. El caso de Estados Unidos provee el más impresionante material en el planteamiento secular y laico de las utopías por las "ilimitadas posibilidades" que proporcionaba un terreno virgen y abierto a toda clase de experimentos; la falta de un pensamiento histórico sistemático, más aún, cierto aspecto anárquico en la interpretación de lo histórico y las reminiscencias del sentido profético propio del puritanismo permitieron la presencia de grupos sueltos, de comunidades sin arraigo que justificaban su presencia en base a un confesado intuicionismo histórico. Sin tradición unificadora que pudiera dar un sentido y perspectiva de época y transición, sin una concepción objetiva del mundo y del destino de la existencia, pero con un acentuado interés en lo presente e inmediato, el pensamiento social y filosófico naciente mostraba ya su estructuración futura de una ideología basada en el individuo, tomado como sujeto absoluto y cuya subjetividad, desprovista de implicaciones históricas y sociológicas se mostraba

desde su inmanencia muy receptiva para todo lo imprevisto, lo inesperado, lo nuevo y lo fortuito.[14]

Toda esa floración utópica del siglo XIX muestra, por otra parte, especialmente en sus pensadores una decidida intención de "escaparse de la realidad" existente, unida a una actitud transcendente de corregir y cambiar el orden de las cosas desde nuevos cimientos y hacia principios de sentido programático, pero incongruentes con el desenvolvimiento real de la historia de los Estados Unidos.

Toda esa constelación de ensayos y experimentos en el mapa histórico de los Estados Unidos tuvo un proceso de desarrollo, desparramo y decadencia; entre las causas de su fracaso está la incuestionable incongruencia con la realidad de la época, la falta de maduración de las circunstancias históricas. Pero hubieron otras mucho más relativas pero de efectiva influencia en la suerte de las fundaciones comunales, sobre todo las laicas: la desilusión respecto a los líderes y a la acción que ellos desplegaron y —en otros casos— la dificultad de encontrarles reemplazantes cuando ocurría su ausencia o acaecía su muerte, la rebelión contra la disciplina impuesta a la comunidad, las dificultades financieras pues eran empresas privadas con algún capital y sin ninguna ayuda estatal, y por último, el factor personal presente en las dificultades de carácter psicológico entre las cuales el aburrimiento debe contarse en primer término.[15] En cuanto a las comunidades cristianas el elemento destructivo fué el sectarismo excesivo y el ascetismo rigoroso surgidos en contradicción con el propósito inicial de la asociación o hermandad, esto es, la libertad religiosa.

Las comunidades laicas fueron organizadas unas, en la silvestre amplitud de la frontera y tuvieron un carácter pionero a la vez que de reforma social; otras, en las que predominó la tendencia social y que se instalaron con fines claramente ideológicos. Pero, todas ellas adoptaron las formas de "falansterios" o "comunidades" de base económica colectivista y cooperativa; en algunas el propósito fué más allá pues, sostenían la "comunidad de toda propiedad y la irreligión". En cualquiera de los casos fueron movimientos de grupos ideológicamente

---

[14] KARL MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, Cap. II, pág. 49 y siguientes, Harcourt, Brace, New York, 1940.

[15] HERBERT W. SCHNEIDER, *A History of American Philosophy*, Cap. III, 13, pág. 144.

afines, o élites intelectuales que entendían combatir así el sistema basado en el conflicto de los intereses individuales propio de la doctrina capitalista del "laissez-faire". Muchos de los líderes habían pasado a través de arduas experiencias sociales en Europa, habían visto los males de la desocupación y los rigores del trabajo asalariado.

Una de las corrientes reformadoras utópicas fué encabezada por Robert Owen, socialista utópico fundador de la comunidad "New Lanarck Mill" en Escocia; en abril de 1825 compró una extensa propiedad rural en Indiana que había pertenecido a los Rappitas, secta religiosa que se había instalado y fundado en "Harmony" y planeó llevar a cabo sus ideas de reforma social mediante la organización de una comunidad modelo. Owen era un ferviente admirador de Rousseau y de su doctrina del hombre y del Estado y, a partir del consentimiento de los que libremente aceptaron contribuir y colaborar en la tarea fundó "New Harmony" en 1826 con mil colonos pioneros, entre ellos el geólogo William Meclure los naturalistas Constantine Rafinesque y Charles Lesueur. El plan fué concebido por Owen sobre bases similares a la comunidad industrial en Escocia, esto es, llegar a convertirse en una comunidad que se bastara a sí misma y en donde se practicaría una retribución igual para todos; contaba con su propio granero y matadero, sus almacenes y tiendas, siendo todo propiedad del grupo. Allí, en "New Harmony", Owen proclamó una "Declaración de Independencia Intelectual" en la cual se denunciaban los tres grandes males que habían aquejado al hombre y conspirado contra su felicidad a través de la historia: la propiedad privada, la religión irracional y la familia basada en el sistema de propiedad.

El primer ataque venido de afuera se produjo respecto a la religión; fué acusada la empresa de irreligiosa y luego comenzó una cadena de males, algunos de ellos consubstanciales con la naturaleza humana vista desde un punto de vista más bien hobbiano que roussoniano; al final la empresa fracasó por falta de un sentido de cooperación y responsabilidad y Robert Owen se vió obligado a repartir la tierra en pequeños lotes en 1827. La aventura había absorbido su capital pero, a pesar de los desengaños continuó al frente de "New Harmony"., Quizás el lado más mezquino de tal aventura utópica lo presentó uno de los asociados, un tal Taylor, a quien Owen había concedido una parte del terreno; allí, dentro de la misma comunidad que

abogaba por una vida natural y laica pero subordinada a principios éticos, Taylor estableció una destilería y, para arruinar la idea de cooperación puso una talabartería que compitió abiertamente con la comunal.

Alrededor de 1844 otra contribución del utopismo europeo hizo su aparición en los Estados Unidos y como en la intentona de Owen trató de crear y organizar desde abajo hacia arriba, en la soledad virgen de las fronteras, a la comunidad ideal sin propiedad, sin religión, sin familia; así el francés Etienne Cabot, fourierista, organizó una "falange" y la dirigió a Texas y desde allí a las praderas de Illinois y Missouri, donde fundó un "falansterio" cuyo nombre "Icaria" fué casi "santo y seña" en esos años de esperanza utópica. Otros falansterios fueron organizados en el este del país y la irradiación de sus logros y ensayos llenó casi una centuria; entre sus entusiastas ha de contarse a Albert Brisbane (1809-1890) considerado el apóstol del fourierismo en los Estados Unidos quien estableció alrededor de 30 comunidades o falansterios. Junto con Horace Greeley uno de los más grandes periodistas del país y ferviente demócrata, fundó un periódico de propaganda "El Futuro" y en el cual se hacía la educación doctrinaria; según Brisbane —y de acuerdo a Fourier— la sociedad de su tiempo se caracterizaba por nueve males permanentes: la indigencia, el fraude la opresión, la guerra, las fallas climáticas, las enfermedades producidas artificialmente (la fiebre amarilla, el cólera y la viruela), el egoísmo universal y la duplicidad en las acciones sociales. Frente a ellos oponía los 9 bienes que proporcionaría la utópica icaria: riqueza general, verdad en las relaciones humanas, verdadera libertad, constante paz, equilibrio en la temperatura y el clima, sistema de medicina preventiva, extirpación de las enfermedades artificiales, facilidad para toda mejora y progreso, filantropía individual y colectiva, unidad en la acción social. Unicamente sobre tales bases podría elaborarse toda posible felicidad tanto individual como social.[16]

Tanto Owen como Brisbane contribuyeron con el sostenido y auténtico tono de reforma social ante las injusticias y desigualdades que ya habían crecido en lo que se llamaba "the American system", absorbente, agresiva doctrina de comerciantes, armadores y terratenientes en pugna con los derechos y as-

[16] ALBERT BRISBANE, *A social destiny of man: or Association and Reorganization of Industry*, Cap. VII.

piraciones de granjeros, y trabajadores urbanos. La democracia de contenido más universal y no como doctrina de un grupo, constituyó en esa misma época la idea fundamental de la agitación por los derechos del "common man" de los partidarios de Andrew Jackson; tal idea de "common man" corresponde a la de "pueblo" del romanticismo en Europa y América Latina y su material humano —campesinos y trabajadores— asimiló rápidamente la nueva consigna: "el pueblo es el soberano".

Entre las colonias o "falanges" que intentaron establecer la comunidad ideal en los Estados Unidos ha de contarse con el ensayo de Brooks Farm en West Roxbury, Massachussets, que contó con la simpatía de Emerson y Hawthorne y que fué dirigido por George Ripley; los "perfeccionistas" de Oneida, New York, en 1840 al 1850 con John Humphrey Noyes; la villa "Modern Times" en Long Island, New York, fundada en 1851 por Josiah Warren y Stephen Pearl Andrews, con el fin de practicar en ella los principios de una comunidad organizada sobre la base de la soberanía del individuo y de la anarquía universal; la comunidad de Forrestville dirigida por Samuel Underhill en Yellow Spring, Ohio; "The Harverstraw" en New York con George Houston y Robert L. Jennings con su "Iglesia de la Razón"; la comunidad fundada por John Collins en Skaneateless, New York, en 1844 a fin de practicar una vida comunal, sin religión, sin propiedad individual y vegetariana; luego ha de citarse a "Hopedale", "Sylvania", iniciativas todas de tipo laico, irreligioso y cooperativo o colectivista que aparecían y desaparecían al poco tiempo, conservando una línea general de principios a los cuales se mezclaban, según las circunstancias otros, de pura estirpe humanitaria, en la lucha contra el hambre, el frío, la prostitución, el alcoholismo, la miseria, la esclavitud, el crimen, la vejez prematura, la enfermedad, la mortalidad, el "pánico" y el terror industriales, males todos referidos al sentido y carácter de una democracia basada en la libre competencia con un credo de tersa crueldad con su filosofía del éxito.

IV

EL "EVANGELIO SOCIAL"

La denuncia de la real base de la democracia entonces en desarrollo no quedó limitada al orden del pensamiento laico

sino que fué recogida por las iglesias cristianas las cuales trataron de dar forma y consistencia a un gran movimiento humanitario llamado del "Social Gospel" o "Evangelio Social Cristiano", cuyas actividades han durado más de un siglo. Tal esfuerzo se hizo en base a la vieja tradición pietista y humanitaria de las iglesias protestantes y como una expresión de la nueva tendencia dentro del cristianismo, hacia una organización social más de acuerdo con las implicaciones filosóficas del cristianismo.

El nombre de Edward Bellamy puede iniciar la lista de los orientadores de ese gran y perdurable movimiento cristiano y socialista; su doctrina fué hecha conocer en sus libros, *Religion in Utopia* y en *Looking Backward,* 2000-1887. Este último, es el análisis retrospectivo de una sociedad desaparecida vista desde una utópica y perfecta; así, con un procedimiento ingenioso se hace una denuncia de todo lo malo e injusto presente, posible de desaparecer y de transformarse en un futuro justo bajo el reino de la benevolencia. Bellamy, por otra parte, fué el jefe de un gran movimiento político-social, el Nacionalismo, en cuya doctrina se abogaba por la nacionalización de todas las industrias y fuentes de producción y por la formación de una conciencia social de la religión. Es decir, que la fuerza dinámica de esa reforma social habría de contar con una mística que mantuviera la decisión y el vigor de las voluntades en lucha; es indudable que está ligado como corriente y como doctrina con el movimiento del socialismo cristiano que floreció en Europa a fines del siglo XIX, una de cuyas expresiones fué la Encíclica del papa León XIII sobre el trabajo. En el pensamiento de Bellamy es visible el trazo utópico que le viene desde los doctrinarios del fourierismo y del fabianismo inglés; pero es también claro que manejó alguna literatura de carácter marxista en sus viajes por Europa.[17] Hay en su obra una evidente nostalgia por la obtención de un ideal de vida basado en altos principios éticos tales como la "vida buena" del estoicismo y la ansiedad hebraica por la justicia social. El movimiento desarrollado por Bellamy desde 1887 a 1891 alcanzó un serio crecimiento, poseyendo un periódico propio "Nationalism" y alrededor de 168 clubes o comités. Proyectándose en todo ese movimiento humanitario y utópico de fin de siglo están las

[17] JAMES DOMBROWSKI, *The Early Days of Christian Socialism in America,* Columbia Univ. Press. New York, 1936.

sombras de Tolstoy y Kropotkine; Elihú Burril (1810-1879), apóstol del pacifismo, de la hermandad internacional, de una liga de las naciones, de una alta corte de justicia internacional, del arbitraje obligatorio, del poder de la resistencia pasiva y de la huelga general como recurso contra la guerra, es un claro exponente de esas influencias que marcan la encrucijada ideológica en que se encontraba la sociedad de los Estados Unidos en pleno surgimiento del imperialismo industrial, de los trusts, y de la concentración de una riqueza fabulosa en un limitado número de posesores.[18] Desde 1860 a 1890 la riqueza nacional había crecido en una proporción fantástica y sólo 14,000 familias poseían la mitad de ella; desde 1881 a 1894 hubieron 14,000 huelgas y lockouts con 4 millones de huelguistas; a la vez, un tremendo desarrollo de la técnica y una avalancha inmigratoria permanente crearon un ejército de desocupados durante los críticos períodos de pánico y quiebras.

El "cristianismo social" capitalizó todas esas circunstancias y se lanzó a un movimiento de fuerza ideológica y de acción práctica y efectiva en las organizaciones político-económicas. Pero, a la vez, contó con una ala extremista de carácter utópico y que intentó repetidas veces organizar comunidades de base colectivista o cooperativo primero, en la soledad y anchura del desierto y luego en lugares cerca de los grandes centros urbanos, donde la acción social podía ser beneficiosa.

El movimiento del "Social Gospel" pertenece a la gran tradición protestante-calvinista-puritana de los Estados Unidos; el sueño de la teocracia de Nueva Inglaterra yace en el meollo de tal concepción así como la perpetua aspiración por una "holy life" en la circunstancia mundana, realizada por medio de una sociedad basada en el amor y la piedad. De ese modo, la inmanente instancia de temporalidad propia de toda existencia humana podría ser trascendida por el logro de una vida ética de suprema dignidad y valor penetrada por un sentido de eternidad dado en términos de eticidad más bien que en "duración". La vida con sentido de eternidad se da por cierto en la concepción católica de la existencia en la promesa de una vida más allá de lo mundano y tal aspiración guía como una estrella al hombre ayudándole a dar significado y valor ultramundano a su existencia a la vez que, supera el tremendo sen-

---

18 J. Milton Yinger, *Religion in the struggle for Power,* Duke University Press, Cap. V.

tido de aniquilamiento que tiene la muerte; pues, ambas concepciones, protestante y católica, arrancan de la común raíz del cristianismo. Pero, para el calvinista-puritano la vida en su tránsito mundano y pasajero no es preparación ni preludio para la salvación pues de acuerdo a su doctrina de la "depravación original" tomada en su contenido último y extremista, el pecador está ya condenado desde la eternidad; su destino ultramundano está resuelto en la justicia de Dios y nada hará cambiar —nada humano— los designios de la voluntad divina salvo la misericordia del mismo Dios. La grandeza de tal concepción de la vida está en que, a pesar de esa terrible condenación el hombre decide llevar una vida recta confiado en la posible bondad de Dios; de ahí que su religión llega a ser una ética en el ejercicio de la "pietas" y cada ser humano, desde la individualidad de sí se hace cargo de su destino y de su presencia en este mundo donde ha de vivir "como si fuera santo" dentro de un ámbito profético. Tal decisión ética al desplazar el interés supremo al plano de lo sobrenatural permitió descuidar la adhesión a un principio mundano de felicidad y justicia social inherente a toda ética pensada para la convivencia. Tal aridez y deshumanización del ethos calvinista permitió a la sociedad de tipo protestante apoyar los principios de un orden económico como el del "laissez-faire", en el cual la solidaridad es sacrificada al egoísmo de la particularidad de cada individuo; competencia en vez de cooperación, triunfo del más fuerte o más astuto en vez del más bueno y mejor, afirmación del éxito como supremo valor de la existencia. Contra esa moralidad externa y literal, como respuesta a tal ausencia de caridad, el "Social Gospel" aparece en el horizonte utópico de los Estados Unidos tratando de encarnizar la doctrina de la "justicia social" entre los hombres, en este aquí y este ahora, reavivando el cuerpo enteco de la tradición protestante-calvinista.

Por otra parte, el surgimiento de las nuevas ciencias del hombre tales como la Sociología y la Psicología, introdujeron una cuña en la concepción teológica de la vida del hombre y requirieron una consideración naturalista; empero, la exigencia que imponía el nuevo orden de cosas a cada hombre —considerado como productor—, de hacerse "responsable" de su trabajo, de su tiempo, de su capacidad, de su habilidad en la cadena sinfín de la producción, lo había atado irremediablemente a un sistema impersonal dentro del cual se hizo él mismo, un

ente abstracto, perdido en un universo de individualidades actuando como unidades en una sociedad concebida atómicamente. Desgajado del proceso natural del trabajo el hombre se vió solo, perdido su goce del tiempo y su placer en el trabajo y encadenado, eso sí, a una serie de factores misteriosos e irracionales que determinaban su probabilidad de conseguir o de perder su trabajo y con ello la mínima seguridad de su existencia. De ahí la inquietud, la vacilación y la receptividad para sentirse atraído por una prédica religiosa-social que prometía el re-establecimiento de la "armonía y de la justicia" entre los hombres conforme a la caridad cristiana. La solución práctica que el "Social Gospel" propuso al pueblo de los Estados Unidos durante una centuria de crecimiento fabuloso de la riqueza y de agudización de la miseria fué la de "aceptación" y "escape". Así propuso la fundación de comunidades o asociaciones en donde se practicara la hermandad entre los hombres, el amor en vez de la competencia y rivalidad, la "ayuda mutua" y la cooperación en vez de la lucha por la existencia; es decir, que proponía la huída hacia las localidades más alejadas de las grandes urbes donde los problemas aparecían con brutalidad descarnada para organizar una vida cristiana de acuerdo a la era patriarcal. De ese modo el "Social Gospel" aparecía como un movimiento de reforma social de tipo profético, marchando a contramano de la historia y con soluciones utópicas y, a la vez, renunciando a practicar la reforma en el seno mismo de la sociedad que condenaban. Pero, por otra parte, al hacer la crítica de la sociedad contemporánea introdujo en el cuerpo de la doctrina religiosa numerosas y estimulantes rectificaciones que alivianaron el terrible peso de la soledad del hombre y requirieron un sentido social para hacerse cargo de sus problemas con el grupo, de su infortunio en las contingencias diarias, de sus errores y crímenes, de su pobreza e inseguridad. Según dice Dombrowski,[19] el "Social Gospel" efectuó una rehabilitación de la doctrina del pecado original en una forma nueva, en el sentido de "responsabilidad social", perdiendo significado la solución individual de la "salvación" y adquiriendo una noción moderna y secular: que la salvación del individuo no puede cumplirse sin salvar al "todo social".

Toda la contribución de la ciencia moderna, tanto en biología como en sociología, fué aceptada por el "Social Gospel"

19 JAMES DOMBROWSKI, *obra ya citada.* Cap. 1º, pág. 17.

tratando de adaptarla a sus fines; al asimilar la doctrina de la "evolución" no se perdió de vista el concederle una categoría trascendente teológica que permitiera la obra de Dios cumplida en un proceso de permanente crecimiento y perfección. En el orden de la teoría política se mostró partidario de la democracia y del capitalismo progresivo y filantrópico.

En general la tendencia predominante fué terminantemente sectaria siguiendo el molde y el esquema propio del protestantismo; su tono utópico es visible en su tendencia a reproducir el "comunismo de consumidores", comunismo del amor, propio de la Iglesia primitiva.

El movimiento de reforma social del "Social Gospel" renovó y revitalizó al cuerpo de la creencia pero, dejó intocadas las causas económicas; apeló a una solución individual y subjetivista al requerir una re-afirmación de la individualidad moral como respuesta a crueldad de la lucha por la existencia y aceptó la filantropía de los poderosos para remediar los problemas de la injusticia, aceptando los sufrimientos que padece el hombre en la sociedad como hechos inevitables.

Desde 1880 hasta 1926 se extiende la obra doctrinaria y reformista del "Social Gospel". Pero, la vieja tradición del pietismo protestante había realizado colonizaciones previas; en 1694 los pietistas alemanes se establecieron en Philadelphia y en 1735 Johan Conrad Baissel fundó una comunidad en Dunker, Pennsylvannia; en 1776 llegaron los cuáqueros ingleses guiados por una mujer Ann Lee y se situaron en Watervliet, New York y desde allí se difundieron por todo el país; George Rapp trajo de Alemania a los Harmonist y los guió a Pennsylvannia mientras otros alemanes entre ellos, Baümler, Christian Metz y Keil fundaron respectivamente a Zoar en Ohio, Amana en Iowa, Bethel en Missouri en tanto que Bishop Hill en Illinois fué fundada por pietistas suecos.[20]

La tendencia sectaria en el movimiento de socialismo cristiano desenvolvió su obra a través de las fundaciones realizadas desde 1880 hasta 1926; según Yinger en ese período se fundaron 25 "holiness bodies" destinados a poner en práctica el nuevo "evangelio social". En cuanto a la corriente intelectual dentro del movimiento es necesario hacer notar que desde fines del siglo pasado instituciones de alta cultura como

---

[20] RICHMOND LAURIN HAWKINS, *Positivism in the U. S. A.*, Harvard Univ. Press.

Andover, Princeton y Harvard ya habían iniciado una serie de estudios e investigaciones que dieron base para la fundación de Seminarios Teológicos, de tendencia liberal y humanitaria y destinados a tener cursos en Etica Social (el nombre fué sugerido por William James): sobre los problemas de los trabajadores, salarios y jornada de trabajo, vida familiar, disputas entre capital y trabajo, relaciones entre la democracia y los trabajadores, etc. A su vez la Iglesia Metodista, la más poderosa como unidad y como influencia en grandes masas, elaborando en 1908 un "Credo Social Metodista" que establecía entre otros derechos a ser conquistados a beneficio de los obreros, los siguientes puntos: a) Igualdad de derechos y completa justicia para todos los hombres en las diferentes épocas de la vida; b) Apoyar el principio de arbitraje y conciliación en las disputas industriales; c) Por la protección de los trabajadores en trabajos peligrosos, enfermedades profesionales, mortalidad; d) Por la abolición del trabajo infantil; e) Por la reducción de la jornada de trabajo; f) Por la ayuda a los desocupados, etc. Al hacer su declaración de principios en la cuestión social, por primera vez, la iglesia protestante de los Estados Unidos se hacía responsable de su función en la sociedad que había justificado ideológicamente desde sus orígenes.

La actitud tradicional de la iglesia protestante —en todas sus manifestaciones sectarias y denominaciones— había sido la de compromiso, conversiones personales y ejercicio de la filantropía para aliviar el pesado sentimiento de culpabilidad de aquellos individuos que habían amasado fortunas cuantiosas desdeñando los principios socialesd el cristianismo. En ese gran movimiento del "Social Gospel", que conmovió la inercia teológica de las iglesias y las llevó a abocarse el problema de las nuevas fuerzas que aparecían en el horizonte agitado del país, hay que tener en cuenta el papel de la iglesia católica como fuerza naciente y de gran influencia entre millones de latinos e irlandeses; si bien pide una reconciliación entre las grandes fuerzas en pugna —capital y trabajo— en realidad no tomó una parte tan activa en la organización de una acción definida limitándose a propiciar una política social basada en la "justicia y la caridad".

Entre los intentos cooperativos o comunalistas llevados a cabo durante la gran campaña del "Social Gospel", están los intentos de los "Shakers" en Mount Lebanon, New York; la

Colonia de Topolobambo; la Colonia Cooperativa del Colorado y la Colonia Ruskin en Cave Mills, Tennessee; sus fines eran de tono abiertamente utópico y guardan una estrecha relación con los de las colonias laicas y socialistas: contra una sociedad de competencia, contra el hambre, el frío, la prostitución, el alcoholismo, etc., teniendo todas ellas una duración temporaria y extinguiéndose, sobre todo, a causa del mortal clima sectario que prevalecía en ellas.

Entre sus más grades ensayos está el establecimiento del "Christian Commonwealth" ensayo comunalista iniciado en 1896 por un ministro de la denominación Congregacionalista y un grupo de hombres de buena voluntad que, durante cuatro años de empeñosa tarea, pudo agrupar de 355 a 400 personas. Fué establecido en Georgia, Estado del Sur, y sus fines inmediatos fueron los de organizar una sociedad cuyos miembros habrían de inspirarse en el "Sermón de la Montaña" para la práctica de una ética social que hiciera posible la convivencia y cuyas bases económicas habrían de ser la propiedad común de la tierra y los medios de producción. Es decir que el hontanar oculto del pietismo protestante y su sentido revolucionario y utópico volvía a aflorar con gran vigor, después de siglos, en tierras de América; en primer término, su llamado por una ética del amor, la ética de Jesús, revivía también el acento ascético de las primeras fundaciones del cristianismo. Sin duda, que la filosofía social que inspiraba este gran experimento del socialismo cristiano, descansaba no sólo en la no-resistencia de Tolstoy y la hermandad de tipo cristiano, sino que era también una visión secularizada de las corrientes de la época, anarquismo y marxismo, pero con una tendencia profética: la realización del reino de Dios entre los hombres. La exigencia fundamental de tal postulado descansa en la suposición que la paz social sólo es posible mediante la supresión de una "competitive society" que, por otra parte, es la vera esencia del capitalismo. De modo que, en última instancia, el "Christian Commonwealth" venía a significar la negación de la sociedad contemporánea de los Estados Unidos —y este es su lado subversivo— y por otro, su solución propuesta estaba estructurada en principios ideales fuera del tiempo y de la historia —y esto nos revela su miga utópica, permanente en la doctrina social protestante.

La hermandad propuesta por el "Christian Commonwealth" exigía la mutua responsabilidad de los asociados, la igualdad y

cooperación, un gobierno democrático y abierto a todos, una asamblea central de todos los miembros de la colonia para discutir toda clase de asuntos de vital interés. La colonia se dividió en grupos de trabajo con sus respectivos superintendentes y un comité ejecutivo formado por ellos y cuyo presidente era designado en cada mitin. La tierra fué trabajada en común cultivándose granos y legumbres y criándose animales domésticos para el consumo; tenían un molino, telares, ingenio, una herrería, una imprenta, una escuela y un periódico "Social Gospel". El credo societario fué: "De cada uno según su necesidad y a cada uno según su necesidad", y mantuvieron la unidad familiar para preservar la responsabilidad ética de los individuos. Tomaban parte en la obra de la colonia hombres de los más diferentes credos religiosos unidos en la esperanza de resolver el problema de sus vidas y de la familia mediante la cooperación. Pero, la realidad del mundo circundante se hizo presente cuando intentó la colonia vender sus cosechas de algodón y hacer frente a la epidemia de tifoidea; por otra parte, los terrenos comprados eran malos, de tierra cansada por el despojo sin tregua y la erosión. La necesidad en que se vió la colonia de apelar a la justicia propia de una "competitive society" para resolver problemas creados por malos elementos infiltrados en el cuerpo joven de la sociedad, conspiró también a llevar la empresa al fracaso y la quiebra.

Dos falacias fundamentales aparecen en esa intentona: la falta de adecuación entre los fines y los medios y la suposición de que un sistema social hostil puede subsistir libremente en el cuerpo económico-político de otro que tiene intereses opuestos. Lo primero, se hizo presente al asumir que los hombres —producto de una determinada sociedad y de sus fallas— podían comportarse como ángeles sin más ni más y en base a la buena voluntad. La preeminencia del amor como vínculo para una convivencia ideal es en verdad la norma para una comunidad de santos; pero, la colonia del "Christian Commonwealth" estaba compuesta de todos aquellos seres que habían sido quebrados y quebrantados por una ética mundana de lucha y supervivencia del más fuerte y que buscaron en la nueva comunidad la solución a corto plazo de sus problemas. Todo el intento constituyó una de las más "patéticas aventuras" del cristianismo moderno y los hombres que encabezaron la empresa contaban con un gran vigor de innovación y lucidez de propósitos morales. Aven-

tura extraordinaria que señala el último vivac encendido por la nostalgia de los que no aceptaban la pérdida irremediable de la frontera y de las ilimitadas posibilidades de la democracia de los Estados Unidos. Se perdieron sus vestigios al declinar el siglo; en 1900 el último contingente de colonos llegó a Long Island peregrinos por una sociedad ideal creada, sin violencia, en base del amor y la buena voluntad. Ya para entonces el problema de la "justicia social" había pasado del plano utópico y del sentimiento al concreto de la lucha político-social llevada a cabo por las uniones obreras.

PETICION A LA REPUBLICA MEXICANA

Por *Robert OWEN*

Como ilustración al artículo anterior, publicamos la solicitud que el célebre socialista Roberto Owen dirigió al Gobierno de la República Mexicana en 1828, según obra en el archivo de nuestra Secretaría de Relaciones Exteriores. Su texto —muy probablemente inédito— nos ha sido proporcionado por el historiador Luis Chávez Orozco.

El autor de A new view of Society *tenía a la sazón 57 años y acababa de fracasar en su experimento de New Harmony que le había costado muchos miles de su propio peculio. Lejos de darse por vencido, su ánimo generoso le impulsa a concebir proyectos más en grande. Generosidad y clarividencia fueron siempre sus rasgos característicos. Porque como comprobará el lector, no es la menor de las virtudes de este notable documento haber previsto con veinte años de anticipación la guerra del 48 y haber tratado, a su manera, de evitarla.*

ME dirijo a vosotros para hablaros de un asunto enteramente nuevo, y con el carácter de ciudadano del mundo.

Habéis establecido la República para mejorar la condición de los habitantes de México.

Habéis tropezado ya con obstáculos formidables que retardarán, ya que no impedirán, la realización de vuestros deseos hasta donde anheláis.

Todos los pueblos tienen dificultades para alcanzar el progreso y para mejorar su condición, y aspiran a vencerlas.

Voy a someter a vuestra consideración algunos medios que os proporcionarán el modo de hacer desaparecer las dificultades de que estáis rodeados y de ayudar a otros para que desaparezcan las suyas.

En una época temprana de mi vida, descubrí que el fundamento de todas las instituciones humanas es el error y que ningún beneficio duradero puede haber para la raza humana hasta que ese fundamento deje de existir para ser reemplazado por otro mejor.

Que las preocupaciones de todos los pueblos vienen de su educación o de las circunstancias generales o particulares que atravesaron desde la infancia a la virilidad.

Que para acabar con esas preocupaciones debe adoptarse una nueva línea de conducta, a fin de que la población del mundo pueda conocer los errores que la rodean, y el alcance de los males que continuamente está alimentando con daño suyo y de su posteridad.

Después de leer y meditar mucho sobre estos puntos, hice numerosas experiencias para distinguir por medio de los hechos, la verdad del error.

Estas experiencias han continuado sin interrupción durante cerca de 40 años y me han revelado la causa de la inquietud y de los desengaños de todos los pueblos. Ellas demuestran que la verdadera naturaleza del hombre no se ha comprendido, y que, en consecuencia, ha sido educado desde la infancia para pensar y obrar erróneamente y para producir el mal en lugar del bien.

Que el hombre no es un ser capaz de conocer por sí mismo la verdad o la mentira o de amar u odiar a las personas o las cosas, sin tener en cuenta las sensaciones que producen en su organización individual.

Que hasta ahora se ha supuesto que tiene esa facultad y bajo ese supuesto, se le ha creado, educado y gobernado.

Que se le ha hecho creer, que él mismo ha formado su carácter, cuando los hechos demuestran, que en todos los casos el carácter se forma para cada individuo de la raza humana, sea chino, turco, europeo, americano o de cualquiera otra parte.

Que debido a este error se ha formado en todos los tiempos y en todos los países de una manera defectuosa, el carácter del hombre.

Que hoy existen todos los medios para que se forme, en cada individuo de una manera superior a cuanto hasta ahora ha existido.

Estas experiencias y otras de que me ocupo demuestran también que la facultad de producir riquezas, o verdadera opu-

lencia existe hoy de modo que basta a satisfacer superabundantemente los deseos humanos, que esa facultad adquiere cada año mayores proporciones y que no pueden fijarse límites a su desarrollo.

Que sólo se requiere dirigir bien o con inteligencia esa facultad, para librar a los habitantes de todos los países de la pobreza o del temor de no obtener siempre de una manera segura todo lo que sea mejor para la especie humana, según lo acredita la experiencia.

Con los hechos desarrollados por estos experimentos puede llegarse al conocimiento de las dos ciencias más importantes a la felicidad humana.

Primero, la ciencia de formar un carácter superior en los niños en quienes se aplique esa ciencia según su educación y circunstancias.

Segundo, la ciencia que aplicada desde la infancia a la edad madura, eduque al hombre de manera que goce de la más completa seguridad desde su nacimiento hasta su muerte.

Ninguna de estas ciencias puede aplicarse plenamente bajo las naturales formas de Gobierno, sean antiguas o modernas. En consecuencia se necesita una nueva comarca en que no existan las leyes, instituciones y preocupaciones conocidas, para fundar este nuevo estado de la sociedad.

El Gobierno y el pueblo de la República Mexicana poseen esa comarca que es muy a propósito para el objeto, en la Provincia o Estado de Coahuila y Texas.

Su situación, su suelo y su clima, y la condición y estado actual de sus pobladores, hacen que aquel sea el punto más a propósito del globo para establecer ese gobierno modelo que hará un beneficio a todos los demás gobiernos y a todos los pueblos; pero más inmediatamente, a las Repúblicas americanas del Norte y del Sur.

El que suscribe pide que se ceda libremente la provincia de Texas y Coahuila a una sociedad que se formará con el fin de realizar este cambio radical en la raza humana, garantizando la independencia de aquella provincia la República Mexicana, los Estados Unidos y la Gran Bretaña; y lo pide por las consideraciones siguientes:

Primera: Que es una provincia fronteriza entre la República Mexicana y los Estados Unidos que están ahora colonizándose con circunstancias que pueden producir rivalidades y dis-

gustos entre los ciudadanos de ambos Estados y que muy probablemente, en una época futura terminarán en una guerra entre las dos Repúblicas.

Sólo esta consideración, según opinan muchos estadistas de experiencia, haría que fuera una medida juiciosa que México aceptara para la provincia el nuevo arreglo que se propone.

Segundo: Que esa provincia colocada bajo el régimen de esta sociedad, se poblaría pronto con gente de costumbres, educación e inteligencia superiores, y cuya mira principal sería no sólo conservar la paz entre las dos Repúblicas, sino demostrar los medios por los cuales las causas de guerra entre todas las naciones desaparecerían quedando asegurados para cada uno, los fines que se esperan obtener con la guerra más afortunada.

Que el progreso que se iniciaría en ese nuevo Estado con la introducción en él de gran número de individuos, escogidos por su superioridad en industria, habilidad e inteligencia, contribuiría a que se hicieran también rápidos progresos en las ciencias y en el verdadero saber en todos los Estados de la República de México y en las Repúblicas vecinas suyas, con lo cual se adelantaría de un modo desconocido hasta hoy en el camino de una nueva civilización tan superior a la antigua como lo es la verdad al error.

Y por último; que una población instruída y de buena índole, será de más utilidad y de más importancia para la República de México que un territorio sin gente o con una población de carácter y conocimientos inferiores.

Es de esperarse también que el nuevo Gobierno modelo demostrará pronto que todos los nuevos Estados tienen más territorio del que pueden poblar u ocupar por muchos siglos.

Por estas razones y estas consideraciones el que suscribe abriga la esperanza de que hay causa plena y suficiente para conceder la provincia de Coahuila y Texas a la Sociedad, cuya constitución y naturaleza va a explicar.

La sociedad se formará de individuos de cualquiera nacionalidad cuyo ánimo sea tan ilustrado que se haga superior a las preocupaciones de localidad, y su único objeto será mejorar la condición del hombre demostrando prácticamente, cómo debe de ser criado, educado, empleado y gobernado de conformidad con su naturaleza y las leyes naturales que la rigen.

En consecuencia será una sociedad que prepara los medios de poner fin a las guerras, a las animosidades religiosas y a las

rivalidades mercantiles entre las naciones, y a las discusiones entre los individuos; para que la actual población del mundo pueda verse libre de la pobreza o del temor de ella; para formarle un carácter enteramente nuevo a la próxima generación instruyéndola por medio de la investigación de los hechos en el conocimiento de su naturaleza y de las leyes inmutables que la rigen; dando así por resultado en la *práctica* "la paz en la tierra y la buena voluntad hacia los hombres".

Esta aspiración, tiempo hace anhelada por el género humano, no puede realizarse con los Gobiernos, leyes e instituciones que existen en el mundo porque están todos y cada uno, fundados en las mismas ideas originales y erróneas sobre la naturaleza humana y la manera de gobernarla bien.

El aumento de los conocimientos humanos, el progreso de las ciencias y más que todo, los prodigios de las invenciones mecánicas y de los descubrimientos químicos, que evitan la necesidad de mucho trabajo manual, exigen hoy un cambio, en el gobierno del mundo, una revolución moral que mejore la condición de los *productores* y les impida destruir por medio de una revolución física a los *no productores.*

El que suscribe podrá dar consejos sobre el modo de hacer los arreglos necesarios para realizar estos grandes objetos y contribuir a que la sociedad ejecute sus designios, porque ha consagrado mucha experiencia a esos asuntos.

Con sus experimentos en Inglaterra y Escocia, ha averiguado los principios de la ciencia, por medio de los cuales se puede formar un carácter superior a los niños que no están enfermos física o moralmente, y con los que pueden crearse grandes riquezas para *todos* y sin daño de *nadie.*

Con sus experimentos en los Estados Unidos, ha descubierto las dificultades que las instituciones y las preocupaciones que hoy existen han creado entre la población adulta para cambiar el antiguo modo de ser de la sociedad por el nuevo, con las leyes y las formas de gobierno actuales.

Así, se ha convencido de la necesidad de comenzar la regeneración del modo de ser de la raza humana, en un país nuevo en que las leyes y las instituciones se formen de acuerdo con los principios en que se funda esta gran mejora.

Todos los gobiernos del mundo están profundamente interesados en el asunto. El gran progreso intelectual y en descubrimientos científicos hace inevitable en todos los países una

revolución *moral* y física. El ejemplo de la República de Norte América ha demostrado a las personas inteligentes de los Estados de que aquella se compone, que cualquier gobierno basado en las elecciones populares, tiene en sí mismo el germen de continuas agitaciones, divisiones y corrupciones y que sólo puede tolerarse por ser el mejor medio conocido para hacer adelantar a las sociedades con la educación superior de todas las clases, enseñándolas a gozar, de la manera más racional, de las riquezas que aprenderán fácil y agradablemente a crear por procedimientos científicos sistemáticos.

En consecuencia con el establecimiento del gobierno modelo en Texas, las revoluciones en los Estados antiguos o nuevos, serán inútiles. Es de desear para todo el mundo que nunca haya revoluciones y que las mejoras aumentan en la época en que vivimos, se hagan sin violencia por los gobiernos establecidos de todos los países que deriven sus conocimientos del ejemplo de un pueblo consagrado a adelantar, sin que lo impidan los errores y las preocupaciones.

Así no sólo obtendrá la República de México incalculables ventajas para sí misma, sino que tendrá medios eficaces para impartirlas a otros Estados y á otros pueblos.

El que suscribe pide sólo que se le proporcionen los medios de emplear la experiencia que ha adquirido, en beneficio de sus semejantes. Nada pide, nada quiere para sí mismo.

Septiembre de 1828.

EL MUNDO POST-ATOMICO SEGUN ALDOUS HUXLEY*

UNA de las diferencias esenciales entre el siglo XIX y el XX, y que sin duda se comprende en Inglaterra mejor que en ninguna otra parte, consiste en que, para el primero, la ciencia y el progreso técnico son una esperanza y para el segundo, una fatalidad. Es por eso que un Wells o un Shaw pertenecen al siglo donde han nacido y no al nuestro; es por eso que el intelectualismo escéptico de un Lyton Strachey o doloroso de una Virginia Woolf, se distinguen ya del intelectualismo alegre y combativo de sus antepasados espirituales y es por eso también que el positivismo lógico, tal como se ha desarrollado desde Lord Russell a Mr. Ayer, difiere del positivismo a secas, que abandonó primero la subestructura metafísica y en seguida todo lo que en la doctrina, —antes de ser reducida a un método—, había podido alimentar la esperanza y la fe. Estos contrastes se dejaban fácilmente multiplicar, pero ninguno aparecía tan elocuente como el que se comprueba en una misma línea, sólo saltando una generación, entre Huxley el nieto y Huxley el abuelo. ¡Cómo se asombraría el valiente portavoz del darwinismo y de todas las últimas conquistas de la ciencia, al constatar el desaliento, la abatida resignación de Philip Quarles en "Contrapunto"! (Point Counter Point). Cómo se ofuscaría por esa especie de odio que experimenta el héroe de "La paz de las profundidades" (Eyeless in Gaza), contra el funcionamiento mecanizado de su propio pensamiento científico! Y apenas se puede imaginar la indignación y el disgusto con que leería "Juventud" (After Many a Summer), ese libro impío donde la ciencia es estimada no por conducir al hombre lo más lejos posible de sus orígenes animales (que había estado tan orgullosa en descubrir), sino por retornar al mono rebajándose a halagar sus más groseros instintos. Felizmente no leería este libro dado que habría leído antes "Un mundo feliz" (Brave New World), y que éste le habría sido suficiente una vez por todas. Supongamos, después de todo, que por casualidad, lo que parece hoy a quince

* ALDOUS HUXLEY: *Ape and Essence.* London: Chatto & Windus, 1949. Este estudio nos ha sido trasmitido por el *Centro Internacional de Intercambio Literario de la* UNESCO.

años de distancia la nueva "profecía", cayera entre sus manos. Pero es mejor ni siquiera tratar de adivinar lo que pasaría entonces. . .

Existe aún un dominio más estrecho, donde la metamorfosis de que se trata alcanza un máximun de evidencia; quiero hablar del ensombrecimiento de las utopías. La de Samuel Butler, en "Erewhon", aparecida en plena euforia victoriana, fué la primera en insinuar que los hombres podían tener un día que llegar a convertirse en esclavos de sus propias máquinas. Además estaba impregnada del optimismo más robusto de la misma fe en la ciencia y en el progreso que debía inspirar bien pronto las primeras novelas de H. G. Wells. Al principio del nuevo siglo apareció, entretanto, en Rusia, una pequeña obra más bien torpe y que pasó casi desapercibida, (su autor se llamaba Constantin Méréjkovski, era profesor de botánica y hermano del célebre escritor), pero que tenía la originalidad de presentar una imagen suficientemente verídica y bastante desagradable del progreso científico y del progreso por él determinado. El ambiente general del pensamiento fué, en la Europa entera, más bien favorable a este panorama después de la guerra de 1914, pero es también en Rusia que se escribió, después de la revolución, el libro (hago alusión a la novela de Eugenio Zamiatine "Nous autres", traducida después al francés y al inglés), que anticipa más exactamente el primer anuncio de Aldous Huxley. Aquella obra, sin embargo, señala en este cambio del espíritu utópico la fecha más importante. Lo que nos muestra en el porvenir es la naturaleza y la historia igualmente violentadas por la ciencia, concebida a su vez no como medio de conocimiento, sino como instrumento de dominación, y es por consecuencia una sociedad artificialmente estabilizada, donde la procreación y la familia naturales son suprimidas, la educación individual reemplazada por el orden social, toda emoción un poco profunda, como toda imaginación, eliminada, y la actividad creadora de la inteligencia reducida a desaparecer frente a su funcionamiento enteramente previsible y utilitario. En 1934, esto ya casi no parecía atrayente. En 1949, esta visión nos es retirada al mismo tiempo que nos es reemplazada por otra.

Las razones de este nuevo cambio son claras. Ha habido una nueva guerra; ha habido un empleo —y hay las perspectivas de un empleo— de la energía atómica. No es solamente la visión la que ha cambiado, sino asimismo la manera con que nos es presentada y —desde la primera hasta la última línea—, el tono, la voz misma del escritor. Este tono parece tener ahora algo de impaciente y de imperioso a la vez; esta voz asombra por ciertas estridencias, un timbre un poco ronco y ahogos desacostumbrados. "Un mundo feliz" era un cuento filosófico narrado

de una manera alerta y alegre, bastante inquietante por el contenido, pero en el cual la forma permanecía intacta, y, sobre todo, serena. En "Ape and Essence", el nuevo libro, al contrario, la forma parecía obligada a estallar en todo momento bajo la presión del contenido. Es al mismo tiempo atormentada y fatigada; pasa constantemente del hundimiento a la exasperación y de la exasperación cae en el hundimiento. Tanto se contenta el autor con manejar los recursos de lo cómico y lo grotesco que había tenido oportunidad de utilizar cien veces antes, como, especialmente cuando desea explicar el horror de su nueva visión, apela a nuevos procedimientos, por lo menos en cuanto a su obra, cuyo efecto final no ha calculado con exactitud y que no siempre resisten a la prueba a que se los somete. El libro ha sido llamado novela, pero se trata en realidad de un "script" de un escenario precedido por una introducción que nos informa sobre su supuesto autor. Esta introducción incluye elementos sin ningún nexo de contacto con lo que sigue, como el retrato caricaturesco de un folletinista de Hollywood y diversos trozos de los cuales los más brillantes pero los más inútiles son tres imitaciones verbales acerca de Rembrandt, Breughel y Piero della Francesca. En cuanto al "script" mismo, cuya acción está ubicada en los comienzos del siglo XXI de nuestra era, sus partes simbólicas (ciertas escenas del principio) y líricas (las tiradas en verso recitadas por el narrador y de una versificación que recuerda la reciente "égloga" de W. H. Auden), son netamente inferiores al resto, aunque también el resto hubiera ganado de ser vaciado en el molde de una simple narración. ¿Ganado desde el punto de vista artístico? Sí, bien entendido. Pero ya es tiempo de decir que no es por este lado que una obra de este género, según nuestra opinión, debe ser abordada. Sus mismos defectos nos embargan, porque proceden de un auténtico sobrecogimiento. Y desde el punto de vista humano, la obra hubiera perdido si su potencia de choque fuera aminorada.

No la contaremos. El mundo entero la leerá. ¿O es necesario decir más bien que el mundo entero debería leerla? Lo que describe no es, esta vez, la transformación de la humanidad por la ciencia, es su destrucción por la técnica atómica de que la misma ciencia es responsable. No solamente, y este es un punto importante, por la guerra atómica, sino por el empleo generalizado de la energía nuclear, que es susceptible (aquí el autor cita un "dictum" de Schroedinger) de determinar ciertas mutaciones en los organismos vivientes, cuyo resultado final será la degeneración (fisiológica), de la humanidad. La pintura de esta degeneración es lo que hay de más espantoso en el cuadro que nos presenta el "script" del resto de la humanidad sobreviviente a la guerra

y profundamente destruída. ¿Por qué la ciencia ha autorizado este desastre? ¿Cómo se explica que haya podido permitir la bomba atómica? La respuesta de Huxley es que ella es vasalla del Estado y le está sometida porque el especialista, en el sabio, en su fuero interior, ha acabado por ocupar más lugar, por tener más peso que el hombre. Pasteur, Faraday y dos Einstein (uno en cada uno de dos campos opuestos), provistos de collares de perro, son sostenidos en traílla por seres simiescos; los sabios preparan y permiten desatarse, cambiando los valores, una guerra de exterminio en la cual no pueden sino perecer humanidad, civilización y hasta la misma ciencia de estos sabios. Se puede, naturalmente, dudar del buen gusto y de la equidad final de tal alegoría, pero lo que no es dudoso es que Huxley ha puesto el dedo, aquí, en una de las llagas más crueles de nuestro tiempo. Protegido por todo el prestigio que rodea a las ciencias, y sobre todo a las ciencias exactas, el especialista continúa sus investigaciones sin preocuparse un solo instante de las consecuencias que pueden tener para la humanidad, de la situación en la cual se encuentra con relación al resto del mundo, ni de aquella en que él y el mundo están igualmente comprometidos. El no se siente responsable de nada, busca la verdad y este valor de la verdad descubierta o a descubrir es para él el único valor que cuenta, un valor absoluto al cual, con exclusión de todo otro, refiere su vida. Ahora bien, como todo otro valor, desde el momento en que se desvincula del resto de los valores humanos, cesa de valer, se convierte en un oprobio o una amenaza. Es lo que el especialista no supone, entre otras razones, diremos nosotros, porque fuera de su especialidad es muy frecuentemente un ser de los más limitados, susceptible de caer en las trampas más groseras de no importa qué propaganda y sobre todo absorbido en el más alto grado por su oficio que exige el ejercicio constante de una facultad altamente diferenciada, como la que se manifiesta en algunos jugadores de ajedrez o en algunos virtuosos del cálculo por el cálculo mismo. Una civilización se condena a muerte cuando reemplaza sistemáticamente el sabio humanista por el sabio especialista.

En el substrato intelectual de la obra de Huxley esta condenación del especialista es, posiblemente, el elemento más valioso. En cuanto al resto, el mismo título de su libro indica bastante bien la dirección —y la limitación— de su pensamiento. Está sacado de "Medida por Medida" (acto 2, escena 2, cito la traducción de Pierre Messiaen), donde Isabel dice: "Pero el hombre, el orgulloso hombre, envuelto en su pequeña y breve autoridad, ignorando más que todo lo que él cree saber más exactamente —su esencia frágil como vidrio—, igual que un mono furioso hace a la faz del cielo muecas tan grotescas como los

ángeles llorando".[1] Este antagonismo, esta tensión que hay en el hombre entre el lado animal y el lado espiritual de la naturaleza humana, entre el mono furioso que vive en él y la "esencia frágil como vidrio", ¿cuántas veces no lo ha encarnado Shakespeare en imágenes inolvidables y antes y después de él tantos otros grandes poetas y escritores de tantas épocas y tan diversos países? Encarnar a estos contrarios, es casi siempre unirlos en cierta medida; pero Huxley, después de quince años o poco menos, ha renunciado a unirlos y por consecuencia sus héroes, sus propios protagonistas, presentan más y más un aspecto desencarnado. Para él, no hay más que los puros, los espirituales, los perfectos viviendo sólo de contemplación mística (en cuanto al sentido del resto continúa siendo bastante vago) y los otros, los monos furiosos y sus lastimosas pero imbéciles víctimas. Queriendo salvar la civilización que con razón cree amenazada, ha escrito un libro exasperado, exasperante, pero necesario y atrevido, para incitar a los hombres a salvarla y no parece darse cuenta que si los monos la destruyen los espirituales y los perfectos no están hechos para reconstruirla. Perdido en su dualismo un poco maniqueo, obsesionado por la lucha eterna de la bestia y el ángel, he aquí que olvida el "entre-deux" de que hablaba Pascal. La civilización no se concibe sino en el medio; no vive más que en esa zona intermedia, donde los extremos se tocan, en vez de alejarse y devorarse mutuamente.

Wladimir WEIDLE.

---

1 "But man, proud man D'rest in a little brief authority Most ignorant of what he's most assured, His glassy essence, like an angry ape, Plays such fantastic tricks before high heaven As make the angels weep".

Presencia del Pasado

LA APORTACION DE FRAY JUAN DE ZUMARRAGA A LA CULTURA MEXICANA

Por *Lewis HANKE*

La conmemoración del cuadrigentésimo aniversario de la muerte de Fray Juan de Zumárraga, significa algo más que el respetuoso recuerdo de las aportaciones a la cultura del Nuevo Mundo dadas por este gran franciscano, gran español y gran americano.

Para estudiar y considerar su obra, debemos adentrarnos en el conflicto que significó la conquista de América, desde el momento en que Colón pisó tierra por primera vez, hace más de cuatrocientos cincuenta años.

Ninguno que trate de estudiar e interpretar este hecho extraordinario puede ignorar la vida de Fray Juan de Zumárraga, ni tampoco puede pasar inadvertido el delicado problema que este animoso y hábil obispo afrontó y se esforzó por resolver: "Cómo poder redimir a los indios".

Un volumen pudo haberse escrito; y en efecto, lo ha sido, para demostrar que la conquista de América por los españoles fué algo más que una notable hazaña militar y política; que fué además una de las más grandiosas empresas que jamás hubiera visto el mundo, para hacer que los preceptos cristianos prevalecieran en las relaciones de los pueblos.[1]

Esta empresa llegó a ser básicamente una animosa defensa de los derechos de los indios, fundándose sobre dos de los más elementales principios que puede abrigar todo cristiano, o sea: que "ante Dios todos los hombres somos iguales", y que "el cristiano tiene la responsabilidad de ver por el bien de su prójimo, no obstante lo extraño o humilde que éste sea".

---

1 El autor ha presentado este punto de vista en su obra intitulada "The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America". University of Pennsylvania Press, 1949. La Editorial Sudamericana la edita bajo el título de "La Lucha por Justicia en la Conquista de América".

Fray Juan de Zumárraga desempeñó un notable papel en esta lucha por lograr se hiciera justicia al indígena, pues sostuvo que este extraño poblador del Nuevo Mundo era un ser racional a quien podría redimirse.

Todas sus aportaciones a la cultura mexicana derivan de este supuesto el cual dió como resultado el establecimiento del famoso Colegio de Niños Indígenas en Santiago Tlaltelolco, la Escuela para Niñas Indígenas en la ciudad de México, el establecimiento de la primera imprenta en América, el movimiento tendiente a fundar una universidad en México, y la redacción de libros para los indígenas.[2]

Todas estas actividades fueron emprendidas porque Fray Juan de Zumárraga consideró que los indios eran capaces de ser redimidos y formar parte del mundo civilizado.

Raro puede ser para algunos hoy día que tal problema hubiera llegado a suscitarse. ¿No fué una de las principales miras de España convertir a los indios? Sí, en efecto, así fué; pero desde los comienzos de la Conquista se dividió fuertemente la opinión en lo que se refería a la naturaleza de los indígenas, con particularidad en cuanto a su capacidad para vivir de acuerdo con las costumbres de los españoles y a su aptitud para recibir la fe cristiana.

A medida que el descubrimiento y la colonización siguieron su curso, desde las islas del Caribe hasta México, el Perú, y hasta los confines del imperio tales como Chile y las Islas Filipinas, el debido trato que correspondiera dar a los indígenas resultó un tema de primera importancia, así como lo fué el relativo a las leyes apropiadas que debían establecerse con el objeto de gobernarlos, y que dependían en gran parte de su naturaleza, o al menos del concepto que de ellos tenían los españoles.

Las teorías más acertadas, más moderadas y más reales se fueron desarrollando ocasionalmente, pero la mayoría de los españoles en las Indias durante la primera mitad del siglo de la Conquista, tendía a los extremos y consideró a los nativos o como "indios nobles" o como "seres despreciables".

---

[2] Se exime presentar aquí los hechos esenciales de la vida de Fray Juan de Zumárraga, los cuales han sido admirablemente descritos en la biografía por don Joaquín García Icazbalceta, referente al citado Fray Juan, primer obispo y arzobispo de México. (M. Aguilar. Madrid, 1929).

Fray Bartolomé de las Casas puede conceptuarse como un buen ejemplo en pro del grupo de los "indios nobles" desde cuando proclamó:

> Dios creó a esta gente sencilla sin el mal y sin malicia. Son muy obedientes y fieles a sus amos y a los cristianos a quienes sirven. Son muy sumisos, pacientes y virtuosos. No son pendencieros, rencorosos, peleoneros o vengativos. Además, son más delicados que príncipes y mueren fácilmente en el trabajo o por enfermedad. No poseen ni desean poseer bienes terrenales. En realidad esta gente estaría llena de bendiciones si rindiera culto al verdadero Dios.[3]

Uno de los más terribles antagonistas de esta opinión fué don Gonzalo Hernández de Oviedo y Valdés, historiador oficial y jurado enemigo de Fray Bartolomé de las Casas.

Los consideraba "por naturaleza perezosos, viciosos, melancólicos, cobardes, y en general, gente indolente e ingobernable. Sus matrimonios no son un sacramento, sino un sacrilegio. Son idólatras, libidinosos y depravados. Sus mayores deseos son comer, beber, adorar a los ídolos y cometer bestiales obscenidades". ¿Qué puede uno esperar de gente cuyos cráneos son tan de piedra y tan duros que en los combates los españoles tuvieron que cuidarse de que las espadas no les dieran en la cabeza porque se les mellarían?[4]

Es este el enunciado clásico de los dos criterios extremos que enardeció los ánimos de muchos españoles desde sus primeros contactos con los indios. Prácticamente toda figura importante en el Nuevo Mundo y muchas en España emitieron su juicio sobre la capacidad de los indígenas.

Los humildes frailes y reconocidos teólogos tales como Francisco de Vitoria, de la antigua universidad de Salamanca, salió a la defensa de los indios del cargo de irracionalidad.

Una de las más grandes polémicas en lo que respecta a la naturaleza de los indígenas se efectuó en Valladolid, España, en 1550-51, cuando Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas lucharon arduamente en contra de la teoría aristotélica, de que algunos hombres son por naturaleza esclavos y que esto era aplicable a los indios.

---

[3] Fray Bartolomé de las Casas. Colección de Tratados. 1552-1553. Buenos Aires, 1924. 7-8.

[4] Este concepto ha sido tomado de las observaciones de Oviedo en *Historia General y Natural de las Indias.* Primera parte, lib. 2, cap 6; Lib. 4, cap. 2; Lib. 5, Proemio, caps. 2-3; Lib. 6, cap. 9.

Como punto indicativo del severo y abierto conflicto que se suscitó sobre este asunto en 1537, un año después de que Fray Juan de Zumárraga estableció el Colegio de Tlaltelolco, el Papa Paulo III estimó necesario expedir la famosa bula proclamando que los indios contaban con capacidad para recibir la fe.

Y aun más convincente de esta diversidad de criterios, que todavía divide a los historiadores e influye en sus narraciones, puede citarse la retractación, al agonizar, de Fray Domingo de Betanzos respecto a su anterior opinión de que los indios eran bestias. Este fraile dominico había sido elegido por Fray Juan de Zumárraga para ser su confesor y permanecer como su fiel confidente durante toda la vida del obispo.

En el testamento de Fray Juan hubo una cláusula que estipulaba que se debería dar $1,000.00 pesos a Fray Domingo para que fuera a Tierra Santa, y el propio Betanzos dudó de la capacidad de los indios, hablando de ellos con tanta ligereza que unos de sus contemporáneos creyeron que había llamado "bestias" a los indígenas.

En el siglo XVI, y aun hoy día, su exacta posición no es conocida sino en una carta en que manifestó que su actitud había sido mal interpretada, y que jamás los había considerado "completamente incapaces"; y prosigue diciendo que "tuvieron muy poca habilidad, como los niños".

De cualquiera manera, al año siguiente del fallecimiento de Fray Juan de Zumárraga, Fray Domingo de Betanzos partió de América. Había laborado en las Indias durante 35 años y en 1549 regresaba a España de paso en su viaje a Tierra Santa. Después de haber hecho su jornada a pie de Sevilla a Valladolid, se detuvo en el monasterio de San Pablo, en donde le sorprendió la muerte. Pero antes de que esto ocurriera aconteció un solemne e impresionante drama.

Rodeado de sus hermanos dominicos Fray Domingo de Betanzos repudió la idea de que los indios eran bestias.

En las palabras del notario que fué llamado para atestiguar este hecho, cuyo manuscrito fué descubierto no hace mucho tiempo en un monasterio de Bolivia, reza así:

> En la muy noble Ciudad de Valladolid, en septiembre 13 del año de Nuestro Señor, de 1549, ante mí, Antonio Canseco, notario público de Sus Majestades, estando en el monasterio de San Pablo de la Orden de Predicadores, en un cuarto en ese monasterio estuvo un anciano de cabeza y barba rasuradas, postrado en cama

y aparentemente enfermo pero en plenas facultades, llamado Fray Domingo de Betanzos. Y me entregó, una hoja de papel en la que manifestó que había escrito y declarado ciertos asuntos que concernían a su conciencia, y que estaban relacionados especialmente con los asuntos de las Indias, el cual manuscrito y declaración me entregó.[5]

Esta declaración se refería a un memorial escrito que Fray Domingo de Betanzos presentó al Consejo de las Indias, algunos años antes en que había declarado que los indígenas eran bestias, que habían pecado, que Dios los había condenado y que todos perecerían.

Ahora bien, en su lecho de agonía, él creyó que había errado "por no saber su idioma o por cualquier otra ignorancia", y, formalmente, se retractó de esta aseveración en su confesión.

Fray Domingo expiró unos cuantos días después de haber firmado esta declaración. Para él esta lucha había terminado. Sus hermanos dominicos, que indudablemente tuvieron gran responsabilidad en estos trances, se apresuraron a contar con la seguridad de que su aserto final se hiciera del conocimiento público y que el Consejo de las Indias recibiera una copia protocolizada.

¡Qué diferente fué la actitud de Fray Juan de Zumárraga a la de su confesor Fray Domingo de Betanzos! A los ojos de Fray Juan los indios eran pobres e ignorantes pero ¡eran humanos!

Un claro ejemplo de esto puede observarse en el encuentro que en México tuvieron Fray Juan de Zumárraga y ciertos seglares españoles que lo instaron a que se desligara de los mal olientes y pobremente vestidos indígenas.

"Su Reverenda Señoría ya no es joven ni robusto sino anciano y débil", le hicieron notar, "y sus constantes relaciones con los indios pueden acarrearle un gran daño". Sobre lo cual el obispo Fray Juan les replicó con indignación: "Ustedes son quienes ofrecen un nocivo ambiente según mi manera de pensar, y ustedes son quienes son repulsivos y me desilusionan, porque buscan solamente las frivolidades vanas y porque llevan una vida de liviandad como si no fueren cristianos. Para mí, estos pobres indios huelen a cielo, me confortan y me dan salud por-

5 El manuscrito está en el Convento de San Felipe en Sucre. Bolivia.

que ellos, para mí, son ejemplos de la rudeza de la vida y de la penitencia que debe tocarme si es que yo he de ser salvado".[6]

Este significativo incidente demuestra lo humano, y por consecuencia, lo esforzado de la lucha. En lo que se refiere a las notorias diferencias en la condición de los hombres, y al deber de los cristianos de mitigarlas, subrayando la carga común que todos los hombres deben soportar, es cosa ya bien asentada en la literatura hispanoamericana de todos los siglos.

El espíritu que demostró Fray Juan de Zumárraga fué compartido por muchos otros eclesiásticos, hayan o no convenido con la teoría de Fray Bartolomé de las Casas.

Bien ha dicho Frank Tannenbaum sumarizando la actitud de España en México durante aquellos lejanos días de que hablamos:

> Al indio se le robó, se abusó de él, se le esclavizó, se le marcó y se le hizo trabajar en contra de su voluntad en los plantíos y en las minas. Todo lo malo que cualquier ser humano pudiere hacer a otro le fué hecho a él. Esto no necesita contradecirse, ni se puede. Pero la crueldad, la brutalidad, la rudeza, no fué lo único. La mujer indígena fué tomada como esposa por los conquistadores; a los hijos se les dió un lugar en la casa. Una comunidad, un templo, una ley, un conjunto de derechos, todas estas cosas le fueron dadas al indio con largueza porque fué considerado como un ser humano que poseía alma y era accesible a la redención. . . Los hombres como Bartolomé de las Casas, Quiroga, Juan de Zumárraga, y Fuenleal, trabajaron, lucharon y defendieron a los indios de la maldad del hombre blanco; y en esa defensa iniciaron una serie de recursos, ideales, ideas, leyes y prácticas, dentro de las que el indio tenía la mayor facilidad para salvar su raza del exterminio; y al salvar su raza se ha salvado su genio para el mundo.[7]

Por consiguiente, me parece que el más grande servicio que Fray Juan de Zumárraga prestó a la cultura mexicana fué su propia creencia de que podría existir dicha cultura.

Trabajó con constancia hacia este fin, estableciendo escuelas, y mandando imprimir obras para poner la enseñanza y la sabiduría del mundo cristiano al alcance de quienes estuvieran

---

[6] Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana.* México, 1870, 631-32. Edición de Joaquín García Icazbalceta.

[7] *Peace by Revolution* (La Paz Mediante la Revolución). Nueva York, 1933, 36-37.

en condiciones de adquirir conocimientos. Nunca dudó que los indios reunían tales condiciones, y, a través de los años turbulentos que vivió en México, trabajó con sus recursos económicos y con su influencia para fomentar la educación de los indios por medio de escuelas, bibliotecas e imprentas.

Mas el apoyo de Fray Juan y de otros que favorecieron a los indígenas no fué suficiente y una fuerte oposición se desarrolló con respecto a la enseñanza de los indios. Era peligroso y no producía fruto alguno.

Uno de los graduados del Colegio de Tlaltelolco, el famoso Don Carlos, Cacique de Texcoco, fué acusado de herejía, y el propio colegio fué conceptuado como un recinto de disensión. A algunos de los alumnos también se les achacó de que sabían el latín mejor que los españoles, los cuales encontraron intolerable esta situación.

Después del fallecimiento de Fray Juan de Zumárraga, el colegio dejó de prosperar y ya no volvió a ser el centro de estudio e instrucción que él esperaba llegara a ser.

Las consecuencias de la política y la práctica que dieron lugar a que fracasara el colegio y que significó la prohibición de ingreso de los indígenas en el Clero, fueron muy graves para México y para la Iglesia.

Según Roberto Ricard, en su libro "La Conquête Spirituelle du Mexique", que es el mejor tratado compendiado que tenemos de la historia eclesiástica de México hasta el año de 1572, explica que la Iglesia llegó a ser considerada como una gran institución extranjera, cuya fortuna dependía de las fortunas del poder gubernamental en la Capital, y del grupo de españoles gobernantes.

Los indios comenzaron a penetrar en el Clero en el siglo XVII, es verdad, pero de una manera esporádica, sin plan alguno, y fueron relegados a puestos humildes en las parroquias rurales.

Llegaron a existir, dice Ricard, dos grupos del Clero que muy poco se conocían entre sí, que no se estimaban en lo absoluto y cuyo mutuo antagonismo puede simbolizarse en la rivalidad de las dos Vírgenes: la de los indios que es la Virgen de Guadalupe, y la de los españoles, que es la Virgen de los Remedios. Había un escaso y mísero clero para los indígenas, pero para los blancos un clero que pertenecía a la clase que gobernaba y que disfrutaba de enormes rentas.

Ricard concluye diciendo: "Si el Colegio de Tlaltelolco hubiera producido solamente un obispo para el país, toda la historia de la Iglesia Mexicana hubiera sido muy diferente".[8]

Hoy día, el historiador debe reconocer que Fray Juan de Zumárraga fué miembro de esa gloriosa comitiva de españoles que hizo lo posible porque prevaleciera la justicia durante la Conquista; que él siguió la doctrina fijada por otro clérigo, Fray Antonio de Montesinos, quien predicó en contra de sus compañeros españoles en la Isla de la Hispaniola (República de Santo Domingo), en un famoso sermón poco antes de las Navidades de 1511. Fray Antonio expresó animosamente:

> ¿No son estos indios seres humanos? ¿No tienen almas racionales? ¿No se sienten ustedes inclinados a amarlos como se aman a ustedes mismos? [9]

Fray Juan de Zumárraga debe ser considerado también en el mismo grupo de Fray Bartolomé de las Casas, a quien apoyó y respetó. Aunque Fray Juan no fué un heraldo como Fray Bartolomé, hubiera verdaderamente apoyado a éste en su lucha contra Sepúlveda, en la cual Las Casas sostuvo con insistencia:

> Ninguna nación existe hoy día, ni podría existir, no obstante la barbarie, fiereza o depravación de sus costumbres, que no pueda atraerse y convertirse a todas las virtudes políticas y a todo lo humano del hombre civil, político y racional. . . Todos los pueblos del mundo son humanos.[10]

Ni en México ni en el mundo entero se ha terminado aún esa lucha en que participó Fray Juan de Zumárraga para atraer a los indígenas al modo de vivir cristiano y europeo. Y las ideas sobre las que se fincan sus acciones en pro de la cultura mexicana serán siempre tan valiosas "hoy" como en el "mañana", porque a decir verdad, pertenecen a todos los tiempos.

Pasaron los años en que los ideales de justicia para los indios americanos se enunciaron y se luchó por ellos; España perdió su dominio; la huella de los soldados españoles ya no

---

[8] El volumen de Ricard apareció en París en 1933. Las observaciones a que se hace referencia se encuentran en las páginas 270-71, 280-81 y 344. Véanse también las páginas 340-41.

[9] El informe sobre el sermón lo da Fray Bartolomé de las Casas en su obra *Historia de las Indias,* Lib. 3, cap. 4.

[10] *Historia Apologética,* por Fray Bartolomé de las Casas Madrid, 1909, 128.

hizo vibrar al mundo como acontecía en el siglo XVI. Los corceles de Cortés, que tanto sorprendieron y atemorizaron a los embajadores de Moctezuma, han sido reemplazados por tanques acerados, y éstos, a su vez, han sido suplantados por la atómica.

Sin ir muy lejos, hasta se nos dice que existen bombas atómicas más poderosas aún, así como diversos instrumentos de guerra por bacterias, que indudablemente serán una sorpresa tan terrible en nuestra era presente, como lo fué el rugir de los cañones de Hernán Cortés a los oídos de los aztecas, cuyas armas de entonces consistían únicamente de arcos y flechas.

De todos modos, cualquiera que sea el medio que el hombre desarrolle para destruir a su prójimo, los verdaderos problemas entre las naciones no se fincan en el alcance de la mecanización; se fincan en el campo más arduo de las relaciones humanas.

Algunos españoles, hace muchos años, asentaron dicha verdad, la cual el mundo entero debe comprender hoy día si es que quiere sobrevivir.

Algunos de los métodos específicos empleados para aplicar las teorías que llevaron a cabo los españoles del siglo XVI son tan anticuados como las cerbatanas con que los indios arrojaron flechas envenenadas a los conquistadores. Algunas son tan prácticas como pudieron haberlo sido hace cuatrocientos años.

Pero los ideales que ciertos españoles, entre ellos Fray Juan de Zumárraga, trataron de poner en práctica al penetrar en el Nuevo Mundo, nunca perderán su fulgurosa brillantez mientras que los hombres abriguen la creencia de que los otros pueblos tienen el derecho de vivir; que existen medidas justicieras para dirigir las relaciones entre los pueblos, y que, esencialmente, todos los pueblos del mundo pertenecen a la humanidad.

Hispanic Foundation
Library of Congress

EL CONTACTO DE CULTURAS EN LA HISTORIA DE MEXICO*

Por *Silvio ZAVALA*

CONSIDERACIONES GENERALES

El descubrimiento del Nuevo Mundo puso término a una de las separaciones más espectaculares entre partes habitadas de la tierra que recuerda la historia.

Inició simultáneamente la convivencia de los europeos con los indios, que constituye una fase esencial de la historia de América.

La etapa de separación no es menos atractiva para el objeto de nuestro estudio que la de unión del Viejo y el Nuevo Mundo que sigue al hallazgo colombino.

En efecto, cronológicamente es mucho más amplia la primera que la segunda. Los cálculos sobre la antigüedad del hombre en América fluctúan entre 20 y 25 mil años, es decir, unos 200 siglos desde el paso de los primeros inmigrantes asiáticos por el que hoy conocemos como Estrecho de Behring.[1]

Frente a esa inmensa separación, ¿qué representan los cuatro presurosos siglos durante los cuales las tierras de América se abren a la iniciativa de los tardíos inmigrantes europeos, africanos, asiáticos y oceánicos que llegan a ellas tras las naves de Cristóbal Colón?

---

* Este estudio fué redactado a invitación de la Unesco con motivo de una encuesta sobre las relaciones entre las culturas y su situación actual.

[1] Ciertamente pudo haber inmigraciones posteriores por la ruta de Asia o por la oceánica. Pero aun la cronología de estas últimas relaciones humanas entre el Nuevo Mundo y otras partes de la tierra se había borrado de la memoria tanto de los pueblos americanos como de los asiáticos o de los otros lugares de procedencia, lo cual corrobora la hipótesis de la antigüedad de tales transmigraciones. De hecho, la tierra que hoy conocemos con el nombre de América no empieza a influir sobre las demás partes del mundo sino a partir del descubrimiento efectuado a fines del siglo XV de la Era cristiana.

Tal parece como si el destino hubiera querido construir la figura de esta historia a base de una de las mayores bifurcaciones previas que pueden concebirse o caber dentro de la vida de la humanidad, seguida de un violento y rápido proceso de amalgamación que aun en nuestros días podemos calificar de reciente, inacabado y penoso.

Mas lo que cuenta en este raro trazo de la historia del mundo americano, no es tan sólo la desequilibrada pauta cronológica a que acabamos de referirnos, sino también el contenido cultural de las etapas anterior y posterior al descubrimiento colombino.

Porque mientras dura esa dilatada separación, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo se plantean y resuelven paulatinamente los grandes problemas de la vida natural y cultural de los pueblos que han quedado así separados por milenios. Esto es lo que ofrece de original la situación a que nos referimos, pues los hombres realizan esfuerzos y obtienen progresos en cada Continente con ignorancia del proceso que se desarrolla al otro lado del océano. Por eso también, en el momento del encuentro, el intercambio de valores culturales de una y otra parte alcanza una proporción inesperada y cobra un ritmo febril. A saber:

a) de parte de los europeos: descubrimiento y aprovechamiento del maíz, frijol, cacao, cacahuate, jitomate, chile, patata, tabaco, chicle, hule, guajolotes, llamas, indios;[2]

b) de parte de los indios: descubrimiento del trigo, arroz, cebada, azúcar, caballos, bueyes, arados, letras, pólvora.[3]

Son ejemplos de una enumeración que, de hacerse completa, nos obligaría lógicamente a repasar la historia y el estado de

---

[2] Véase a este respecto el documentado estudio de A. Caso, "Contribución de las culturas indígenas de México, a la cultura mundial", en *México y la Cultura,* México, 1946, pp. 51-80, en el cual concluye: "que nunca México ni en su vida colonial, ni en los cortos años de su vida independiente, ha entregado a la cultura universal invenciones o descubrimientos que por su cantidad y por su calidad puedan compararse, ni siquiera lejanamente, con las invenciones y los descubrimientos que entregó el México prehispánico".

[3] Este otro aspecto fué realzado oportunamente por los primeros cronistas españoles de Indias. Gómara escribe un capítulo sobre "Cosas notables que les faltan [a los indios]", y enumera: instrumentos de pesar, moneda metálica, utensilios de hierro, candela, navíos, vino, bestias de carga y de leche, letras, seda, azúcar, lienzo, cáñamo. En relación con lo cual comenta: "Diéronles [los españoles a los indios] bestias de

cultura alcanzado respectivamente por europeos e indios durante los largos siglos de la separación.

Esa concurrencia de elementos culturales ha dado pie a la interminable polémica entre indófilos e hispanistas, puesto que se puede hacer resaltar el caudal de bienes que aporta uno de esos troncos de cultura sin prestar atención a la contribución del otro, o enfrentar las respectivas aportaciones para mostrar que las de una parte aplastan o empequeñecen a las de la contraria.

Mas no ha faltado quien haya sabido expresar la filosofía del encuentro de manera más armoniosa: "Todo hombre debe comprender y saber, que, en todas las latitudes, en todas las longitudes, otros seres, hermanos suyos sea cual fuere el color de su piel o la forma de sus cabellos, han contribuído a hacerle la vida más dulce o más fácil".[4]

En el encuentro de culturas originado por el descubrimiento de América hallamos tanto ese fraternal intercambio de tra-

---

carga para que no se carguen; y de lana para que se vistan. . .; y de carne para que coman, ca les faltaba. Mostráronles el uso del hierro y del candil con que mejoran la vida. Hanles dado moneda para que sepan lo que compran y venden, lo que deben y tienen. Hanles enseñado Latín y Ciencias, que vale más que cuanta plata y oro les tomaron; porque con letras son verdaderamente hombres, y de la plata no se aprovechaban mucho ni todos. Así que libraron bien en ser conquistados, y mejor en ser cristianos". También apunta, en el orden político, el paso de la tiranía indígena al régimen de la gobernación cristiana y libre.

Bernal Díaz argumenta que los indios tenían muchos sacrificios, antropofagia, poligamia y torpedades, y los conquistadores se los quitaron y les impusieron en las cosas santas de buena doctrina. Menciona la conversión a la fe, y cómo se bautizaron, y que les enseñaron oficios que se usan en Castilla (plateros, lapidarios, pintores, entalladores, oficiales de seda y paños, sombrereros, jaboneros, etc.), y a tener y guardar justicia (elecciones anuales de municipios), y letras (latín, leer, escribir). Toma en cuenta la introducción de ganados, arado, trigo, árboles y frutas de España. El uso de caballos, juegos de cañas, corridas de toros. La presencia de hatos para acarrear, y la introducción de la arriería como se usa en Castilla. La fundación de ciudades, villas, lugares poblados de españoles, obispados, arzobispados, audiencias reales, monasterios, hospitales, iglesias, colegio universal donde se aprenden gramática, teología, retórica, lógica, filosofía y otros artes y estudios. Moldes y maestros de imprimir libros así en latín como en romance.

Este tema ha sido cultivado explicablemente por la historiografía española acerca de las Indias (Solórzano Pereyra, Antonio de Solís en el siglo XVII; el abate Nuix en el XVIII; y autores de los siglos XIX y XX).

[4] P. RIVET, *Los orígenes del hombre americano.* México, 1943, p. 83.

bajo, inventiva y logros humanos, como otros aspectos menos felices que se relacionan con el desencadenamiento de conquistas, enfermedades, despojos, opresiones, ruinas. Cada cultura ofrece una fisonomía desigual compuesta de bienes y males, y el intercambio abarca tanto a los unos como a los otros. Supieron verlo con claridad los historiadores-filósofos del siglo XVIII, y hasta intentaron establecer críticamente cuál era el balance de las ventajas frente a los daños. Lo que está fuera de duda es que lo mismo pueden comunicarse la viruela o la sífilis que el arte de edificar bóvedas o de preparar el chocolate.

La extensión geográfica del Continente Americano exige que se tomen en cuenta las singularidades regionales; por ejemplo, las que se presentan en México, Canadá o Brasil. Hay que considerar también la diversidad humana y temporal del proceso histórico que se desarrolla en cada uno de esos territorios. Es decir, entre otros factores de indiscutible importancia para matizar el carácter de la sociedad americana, la acción del español, portugués, francés o inglés; la ausencia o presencia de indios y negros; y la época en que ocurre la colonización.

De acuerdo con estas consideraciones previas procuraremos explorar la significación de la historia de México en lo que respecta al contacto de culturas.

INFLUENCIA DEL ELEMENTO INDIGENA

NATURALMENTE, la intensidad del encuentro depende de la fuerza y el desarrollo de los pueblos que se unen históricamente.

Difiere el caso de los colonos europeos que llegan a tierras deshabitadas o escasamente pobladas por culturas rudimentarias, del de aquellos que entran en contacto con grupos de indios numerosos y desarrollados culturalmente.

A esto se deben, en parte, las profundas diferencias que existen entre la colonización del territorio semi-vacío de los actuales Estados Unidos, o de la pampa rioplatense, y la ocupación de las tierras bien pobladas de México y el Perú.

Es sabido asimismo que la colonización española y la portuguesa no realizaron en las Antillas y el Brasil, respectivamente, experimentos de amalgamación perdurable con los indios. Porque quebrantadas las débiles organizaciones que les salieron

al encuentro, los colonos apelaron al socorro de la mano de obra africana, creando sociedades muy diversas, étnica y culturalmente, de las de Amerindia.

De suerte que la población nativa, unas veces por su ausencia, escasez o debilidad, y otras por su presencia en número considerable, contribuye a determinar la composición de la nueva sociedad que se crea al ocurrir el contacto con los blancos, y a sigularizar el fenómeno del intercambio cultural.

Los casos más ricos e interesantes de fusión vienen a ser aquellos en que la importancia y la heterogeneidad de los elementos integrantes son mayores. Es decir, cuando hay verdadera coexistencia de culturas, un toma y daca de valores entre ellas, ya creando una importante población mestiza, ya realizando trueques en el orden de la invención y el cotejo de experiencias.

México constituye bajo este punto de vista un ejemplo afortunado. En los valles de su alta meseta se habían congregado, por razones económicas, climatológicas y culturales, grupos nutridos de pobladores indios que desarrollaron formas de vida complejas e interesantes, especialmente en el período que media entre los siglos IV y XV de la Era cristiana.

No puede decirse que hubiera uniformidad de cultura entre los diversos pueblos indígenas de México. El hecho de que sea posible reconocer, en términos generales, ciertos rasgos de afinidad entre los grupos humanos que comprendemos bajo la denominación de "indios", no obsta para que mediaran diferencias considerables entre ellos, tanto en el terreno estricto de la antropología física, como en lo que respecta a la vida material, costumbres, lengua, organización política, religión y demás manifestaciones culturales. Tampoco puede afirmarse que todos estos grupos vivieran en el mismo "tiempo histórico", pues las experiencias del pasado que su civilización respectiva y su conciencia histórica les permitían acumular, no eran semejantes en cada caso.

Había en el norte de México, por ejemplo, tribus nómadas, como las de los llamados chichimecas, que vivían de la recolección de frutos o de la caza; mientras en el centro del país se habían desarrollado formas de vida sedentaria basada en la agricultura.

La arqueología distingue ahora la variedad de la cerámica, las diferencias y los parentescos arquitectónicos, la antigüedad

o la novedad de los estratos, el desarrollo mayor o menor de los grupos.

En suma, el panorama prehispánico ofrece, a su vez, un vasto campo para el examen de la variedad y de las influencias recíprocas entre las culturas indias.

La índole de las relaciones entre ellas cambiaba de acuerdo con las circunstancias. Había irrupciones, defensa de fronteras, guerras, alianzas, hostilidades periódicas para capturar prisioneros destinados al sacrificio, tratos de comercio, esclavitud, sujeción tributaria, aceptación de dioses extraños, canje de mujeres, imitación de artes y oficios.

Tales influencias y resistencias entre los grupos llegaron a crear una verdadera historia que se registra de manera muy distinta según que se trate de anales tenochcas, tlatelolcas, texcocanos, tlaxcaltecas, huejotzingas, etc.

Además, esas particularidades iban a reflejarse más tarde en la índole del contacto con los conquistadores y colonizadores europeos, pues con los pueblos nómadas del Norte no podía haber la misma clase de relación que con los grupos sedentarios de la meseta central. En un caso, los ejércitos españoles encontraban un enemigo huidizo, veloz, al que no era posible acabar en una batalla formal, por lo que perduraron las hostilidades y resultó difícil y penosa la colonización. En el otro caso, podía esperarse un triunfo decisivo sobre el campo de batalla seguido de un proceso de dominación señorial, como ocurre en las conquistas mayores de México y el Perú, que culminan socialmente en el reparto de encomiendas.

En estas últimas ocasiones se ve a ejércitos indios bien disciplinados combatir como aliados del ejército español, ya sea por haberse unido a éste sin ofrecer resistencia o después de haberla opuesto inútilmente. Esto último es lo que ocurre con los tlaxcaltecas y los mexicanos, sobreviviendo de esta suerte la habilidad y la costumbre militar de algunos pueblos precolombinos más allá del término de su vida autónoma.

Acaso el sector indio que sufre más por efecto de la llegada de los europeos es el de los sacerdotes. El cambio de la religión indígena politeísta a la monoteísta cristiana los deja sin oficio público ni reconocido. No ceden el campo sencillamente y sin una lucha sorda. La idolatría resiste y trata de sobrevivir dentro de los nuevos moldes de la sociedad cristiana.

Pero esto no puede significar para el antiguo sacerdote gentil una compensación suficiente con respecto al prestigio y la función que se le van de las manos a consecuencia de la conquista.

En el orden político, los jefes superiores, Moctezuma, Cuauhtémoc, Atahualpa, pierden con el imperio la vida. Pero la nobleza indígena sigue suerte más varia. Algunas indias de clase elevada enlazan en matrimonio con los españoles de la conquista: doña Marina, doña Isabel hija de Moctezuma, etc. Algunos caciques conservan, en términos generales, su autoridad y sus tierras. Es cierto que sufren despojos e intervenciones autoritarias de los españoles; pero también se apoderan de tierras dedicadas antes al señor principal, o a la religión, o que pertenecían a las comunidades de indios o "calpiscas". Además, no es extraño ver al cacique criando cabras o cerdos, es decir, aprovechando las innovaciones europeas para fortalecer su estado económico. Otros testimonios nos presentan a indios nobles completamente arruinados, con la coa en la mano, confundidos con los macehuales o indios comunes. Institucionalmente los españoles no destruyen los cacicazgos. Lo que procuran es convertirlos en instrumento de sus propias finalidades de dominio sobre los hombres y los bienes indígenas. Esta función medianera es aprovechada a veces con habilidad por el cacique para sobrevivir y medrar en medio de los grandes peligros que entraña para su autoridad y bienestar el enorme cambio político representado por la dominación de los europeos. Hay de otra parte indios "macehuales" o comunes que se elevan a la gubernatura de pueblos gracias a los cambios introducidos por la colonización española, no obstante las protestas de los caciques antiguos.

La vida económica del grupo indio contribuye notablemente a determinar la clase de la relación que se entabla con los europeos. Así vemos a los indios conocedores de metales de Michoacán emigrar con los colonos españoles a las minas de Zacatecas, mientras los agricultores de Tlaxcala ayudan a sedimentar la colonización en los alrededores de Saltillo. El rendimiento agrícola logrado por los indígenas prehispánicos es un factor capital para la nutrición de los europeos mientras éstos logran poblar y establecerse definitivamente. Después, la mano de obra india reclutada por métodos de servicio forzoso sustenta los trabajos en el campo. Los indios pagan tributos en

dinero o en especie a los encomenderos. Los trabajadores legalmente libres, pero impedidos en su movimiento por los anticipos y las deudas, pueblan finalmente las grandes haciendas que los colonos de origen europeo logran formar a costa, entre o allende las propiedades de los pueblos indígenas.

Los artesanos indios, diestros en oficios manuales que pueden adaptarse y contribuir a las nuevas formas de la vida social, realizan sin duda un gran esfuerzo para acomodar sus instrumentos, sus hábitos económicos y aun sus concepciones artísticas a las nuevas exigencias creadas por la colonización; pero no por eso pierden su papel de trabajadores calificados. No obstante la rivalidad que en ocasiones sufren de parte de los artesanos europeos, y las disposiciones que tratan de impedirles el acceso a los gremios más recomendables, logran mantenerse en el ejercicio de sus oficios e imprimir, aun en los templos más soberbios erigidos por la cultura invasora, la huella de sus manos y el toque de su sensibilidad.

De suerte que, a pesar de la fuerza y del prestigio cultural que rodean a la llegada de los europeos a las tierras habitadas por las altas culturas indias de América, éstas no desaparecen. Demográficamente, unos escasos miles de europeos no pueden borrar la presencia de más de dos millones de indios. En lo religioso, militar, político, económico, artístico, ocurre indudablemente una gran alteración. Pero, con o sin conocimiento o consentimiento de los dominadores, las formas de la cultura precolombina tratan de subsistir y lo logran en cierta medida.

La lengua es un síntoma de ello. Los habitantes indios de México continúan hablando náhuatl, otomí, tarasco, maya, etc.; aprenden lentamente el castellano como segunda lengua; y sólo en las ciudades habitadas por europeos o sus descendientes, y en la zona siempre en aumento de la población mestiza, predomina la lengua española y se van desconociendo u olvidando las nativas.

Algo semejante ocurre en cuanto a la alteración o preservación de trajes, costumbres, artes populares, en fin, todo lo relacionado con el folklore. Este suele verse amenazado cuando ocurre un contacto de culturas, aunque también se enriquece con las aportaciones extrañas: fiestas de moros y cristianos, por ejemplo, de tanto arraigo aún en los pueblos de México; o arte de la charrería (basado en la importación de caballos y

toros) que llega a constituir uno de los rasgos típicos de la nueva sociedad.

El proceso de fusión no se realiza de la misma manera, ni con la misma intensidad, ni al mismo tiempo en toda la extensión o la profundidad social del país. En un momento dado, el análisis revela muy distintos resultados según se trate de una capital de provincia, de un pueblo cercano o remoto, o de una tribu, como lo ha demostrado Redfield en el caso de Yucatán. Porque no vive todo el país de acuerdo con el mismo patrón de cultura. Se trata de una sociedad que, por su constitución de origen, presenta considerables gradaciones y desigualdades internas. No obedecen éstas solamente a razones económicas. Por ejemplo, hay gentes que andan descalzas o no duermen en camas, no porque carezcan estrictamente de recursos para obtener esos objetos, sino porque sus tradiciones culturales les permiten prescindir de ellos sin molestia. Así se hace perceptible la influencia histórica de fondo debida a la formación peculiar de este pueblo. De ahí los llamativos contrastes de primitivismo y modernidad que asombran al más descuidado viajero que pisa la tierra mexicana.

El número de los habitantes indios de México, la calidad y el arraigo de sus tradiciones culturales precolombinas explican fácilmente la razón de las supervivencias que señalamos, y la forma en que se ha venido desarrollando la resistencia, mezcla o desaparición de las culturas indígenas frente a la importación de la cultura europea.

Ahora bien, estudiando el proceso en el tiempo y comparando los resultados sucesivos, puede afirmarse que el mestizaje étnico y cultural va ganando terreno siglo a siglo. La fisonomía india de México en el siglo XVIII es menos pronunciada que en el siglo XVI. Con posterioridad, los elementos de la cultura moderna, como las vías más fáciles de comunicación, la mayor actividad de los procesos económicos, la escuela, la brigada médica, van ganando terreno a las tradiciones y supervivencias indígenas, no obstante las fallas que se advierten sobre todo en el interior del país.

El Estado mexicano, por otra parte, a pesar de las intensas rachas de propaganda indianista, no deja de ser un factor importante en la marcha hacia la unificación en torno de factores capitales como la "lengua nacional", o sea, la castella-

na. En materia de escritura se adopta el alfabeto occidental y no se recurre más a la pictografía de los códices indígenas.

Podrá hablarse, con alguna razón, de supervivencias religiosas indígenas; pero ya no se construyen pirámides, sino templos de carácter occidental. Ahora no actúan públicamente los "papas" de la antigua religión ni se celebran los sacrificios humanos, sino la misa de la tradición latina.

Se viaja, o se tiende a viajar, en caballo, en burro, en carreta, en tren, en automóvil. Todavía a lo largo de los caminos transitan y se cargan a las espaldas los peatones indios. Pero apenas la elevación de los jornales lo permite, descubren y abordan los "camiones", y los convierten en gallineros, receptáculo de cestos, aglomeración de legumbres, imprimiendo al transporte vecinal un fuerte sabor primitivo.

Junto a los pies descalzos alterna algún par de zapatos que denota en el propietario un acercamiento a la cultura mestiza, que día a día se va haciendo más natural, menos engorrosa.

Y de esta manera, sobre un fondo humano que conserva racial y culturalmente los rasgos que caracterizaron a los pueblos que se venían desarrollando en el Nuevo Mundo con anterioridad al descubrimiento de fines del siglo XV, se registran las alteraciones constantes y crecientes que obedecen al contacto inevitable con el mundo de origen europeo.

LA INDOLE DEL PUEBLO COLONIZADOR

No era el español de la conquista un hombre desprovisto de antecedentes en materia de contactos culturales. Su tradición histórica era compleja y había recibido sucesivas aportaciones de iberos, celtas, tartesios, micénicos, fenicios, griegos, cartagineses, romanos, visigodos, árabes.

En su propia península, en las islas cercanas y en las costas de Africa había convivido con moros, judíos, canarios y africanos.

Había guerreado con estos pueblos, experimentado la oposición y a veces la coexistencia de religiones, ocasionado y sufrido despojos, raptos de mujeres, esclavización de hombres.

En cuanto al pensamiento, las letras, las artes, había asimilado al mismo tiempo la influencia de la tradición de Occidente y de la civilización árabe.

Las tierras ganadas durante el lento proceso de los ocho siglos de la Reconquista tenían que ser devueltas al cultivo, a la colonización que se desenvolvía trabajosamente en la frontera. Se fundaban nuevas villas, se repartían las aldeas arrebatadas al enemigo, y en las provincias densamente pobladas no ocurría generalmente un desplazamiento de los antiguos habitantes, sino que los cristianos convivían con los vencidos. Y surgían los inevitables problemas de orden religioso, lingüístico, jurídico, social, que acompañan a la unión violenta de dos pueblos de antecedentes históricos y culturales diversos.

No siempre las relaciones se mantuvieron dentro del mismo canon. Hubo momentos de paciencia y entendimiento; mas también otros de violencia, rencor y expulsión.

El impulso constante de desbordamiento de la cultura cristiana frente a la mahometana imprime a la historia española de la Edad Media un aire de cruzada religiosa y militar que había de prolongarse en la conquista de América. No en vano ocurre ésta a fines del siglo XV y principios del XVI, en una época que no puede confundirse con la que corresponde a la emigración inglesa que funda las colonias de Norteamérica a partir del siglo XVII, cuando ya la vida europea, especialmente fuera de España, refleja las transformaciones originadas por el crecimiento de la burguesía.

Así se explica que el misionero figure en la vanguardia de la exploración y colonización españolas de América, ganando para la Iglesia una preeminencia de siglos. A la misma razón se debe que, en vez de grupos burgueses afanados en la vida industriosa y mercantil, llegaran huestes de guerreros con intereses de propagación de la fe y a la par con propósitos señoriales de acaparamiento de tierras y sujeción de los indígenas a la servidumbre.

Las primeras manifestaciones de la cultura española ante los ojos de los sorprendidos indígenas americanos se asocian, por eso, a la violencia y a la pujanza guerreras; a la codicia del soldado que desea convertirse en señor; a la presencia avasalladora del nuevo credo; a la irrupción de formas económicas de vida desarrollada que requiere para sustentarse el intenso trabajo de los vencidos.

Surge frente a estas modalidades de la penetración, oportuna y firme, la denuncia que hacen de los abusos algunos espíritus vigilantes que ejercitan la autocrítica que ennoblece

a la civilización hispánica. Gozan para ello de una libertad de expresión que contrasta notablemente con el dogmatismo inquisitorial que prevalece en las materias de creencia religiosa.

Dentro de ese panorama de poder o de abatimiento, según se vea por el lado del conquistador o del conquistado, a raíz del encuentro áspero de los dos mundos que se desconocían, tiéndense los primeros puentes de entendimiento en las ocasiones más apremiantes: la unión del varón español con la hembra indígena, seguida a veces de la procreación de los primeros hijos mestizos; la conversación de los intérpretes españoles o indios que aprenden la lengua extraña; las alianzas de soldados españoles con guerreros indios para combatir a otros indios enemigos; los primeros bautizos y compadrazgos que alzan el puente de la religión por encima de las diferencias de raza y de cultura; el estudio imprescindible de la lengua y de la cultura de los indios por los misioneros, que llega a engendrar en algunos de éstos, ya una admiración sincera hacia la belleza del idioma, ya la estimación por otros rasgos de la cultura material o moral (Sahagún, Molina, y dos siglos después Clavijero).

En las variadas tareas de la colonización que suceden a los primeros episodios de la conquista, los europeos y los indios se mezclan inevitablemente en la edificación de ciudades, templos, palacios; en la explotación de los minerales; en el cultivo de los campos y en la crianza del ganado; en los sórdidos obrajes; en los talleres de los artesanos; en los mesones y detrás de las arrias que recorren los caminos; en la descarga de los puertos; en suma, en las múltiples manifestaciones de la vida económica en que la mano de obra indígena se acopla a la dirección y sirve al interés del grupo colonizador. Porque no todo se resume en el soldado de la conquista. Llegan también pobladores, misioneros, funcionarios, comerciantes, artesanos, letrados, catedráticos, mineros, arquitectos, artistas. Y todos estos tipos de hombres y sus respectivas actividades contribuyen a dar un carácter más amplio y diversificado a la sociedad, y a crear otros géneros de relaciones. Además, la emigración europea a las colonias se mantiene, y varía, a lo largo de tres siglos, pues no fué obra de un solo momento.

Estos contactos originan la formación de nuevas clases sociales dentro de la estructura derivada de la conquista. El hombre llano de Europa asciende con frecuencia a planos seño-

riales o de riqueza. El indio noble puede fácilmente decaer de su condición anterior o conservarla con ciertas modificaciones. Los criollos o descendientes de europeos que nacen en América se distancian y oponen a los peninsulares. Hay al principio indios esclavizados conforme a la tradición del derecho europeo. Otros trabajadores semi-libres completan el abigarrado cuadro social.

Este se complica, en ocasiones, a causa de la presencia de los negros procedentes de Africa. Sin embargo, dicho caso no deja de presentar diferencias con respecto al de los indios, como muestra Gamio. Porque el negro es arrancado de sus tierras de origen, traído en grupos heterogéneos que se dispersan por efecto de las ventas en esclavitud, olvida su lengua y queda desarraigado de su cultura con mayor violencia que el indio que recibe al europeo en su ambiente nativo. Es claro que no se borran instantáneamente las creencias religiosas del negro, sus danzas y cantares, sus remembranzas africanas;[5] pero el sedimento cultural que arrastra consigo es menos firme y completo que el de las altas culturas indias que se mezclan con la europea en la forma que venimos describiendo.

Tampoco debe prescindirse de los contactos raciales y culturales con el mundo asiático, porque los viajes hacia el Oriente se iniciaron bien pronto desde las costas de Nueva España, y al crearse la avanzada española en Filipinas, quedó una puerta abierta para recibir en América las influencias orientales. Hay tráfico de esclavos del Oriente a través de Manila, que surte a los obrajes de México, Puebla y otras ciudades. El lujo y las artes orientales marcan su huella en la vida de las clases elevadas a consecuencia de los viajes periódicos de los galeones del Pacífico (porcelanas, lacas, sedas, etc.).

La historia de las relaciones hispano-indígenas se vincula íntimamente con la posesión de la tierra, las aguas, los minerales, en fin, con los elementos naturales de la riqueza del país. A veces ocurre llanamente un despojo o desplazamiento de los poseedores indígenas. En otras ocasiones se trata de la ampliación de explotaciones iniciadas desde los tiempos prehispánicos. O bien, de nuevas áreas de riqueza que el hombre y

[5] Cf. a este respecto el estudio de Roger Bastide, "Dans les Amériques noires: Afrique ou Europe?", *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations,* 3e. Année (Oct.-Déc. 1948), No. 4, pp. 409-426.

la técnica de Europa logran abrir donde la cultura indígena no había operado: grandes sabanas pobladas de ganado mayor en el norte; centros mineros que se crean en descampados, como el de Zacatecas; vida porteña establecida en relación con el comercio de Europa, como en Veracruz.

Notorias diferencias regionales se hacen perceptibles entre los núcleos urbanos y los rurales, los puertos y el interior, las zonas mineras y las agrícolas o ganaderas, los ingenios de azúcar.

De manera que las guerras de conquista al principio, la irradiación de las misiones y la explotación de los recursos unen forzosamente a europeos y nativos, pero no siempre bajo formas de concordia. Porque el contacto no significa por sí solo un comienzo de armonía. Bien puede la unión violenta de elementos contrarios producir el dolor humano, la enemistad, la opresión de unas clases sobre otras.

La vida colonial establecida por los españoles cerca de los indios de México no careció de semejantes aspectos de signo opuesto, como es lógico que ocurriera a consecuencia de una iniciación guerrera y de una dominación social. Hasta se insinúa, dentro del esquema jerarquizado del Estado y de la sociedad, un esbozo de castas legalmente apartadas entre sí. Hay hombres libres o mediatizados; tributarios o exentos; capaces plenamente o miserables en derecho; con o sin acceso a cargos civiles o religiosos; investidos o privados de un buen número de prerrogativas. Existen leyes particulares y distintas para cada grupo de la población: españoles y criollos, mestizos, indios, negros y demás castas.

Ahora bien, dentro de este conjunto de circunstancias que parecen convertir el magno encuentro de las culturas europea e india en un semillero de asperezas y desajustes, se perciben algunos factores de amalgamación profunda.

Ellos consisten en ciertas ideas generales que trae consigo el pueblo español; en la obra racial del mestizaje; y en la fusión e intercambio de los valores culturales que, por su intrínseca bondad, eran susceptibles de aprovechamiento mutuo por parte de conquistadores y conquistados.

Expliquemos con algún pormenor estas fuerzas de vinculación que iban a crear finalmente la posibilidad de que México existiera como un país mestizo no carente de ejemplaridad.

Los españoles del siglo XVI son cristianos que creen en la pareja original, en la descendencia de todo el género humano de los mismos padres, de donde proviene el lazo de hermandad que une a los ojos de Dios a todos los pueblos, por distintos que éstos sean en cuanto al color, credo y costumbres.

Cada hombre, por ser criatura de Dios, posee la razón natural y la capacidad para conocer a su Creador y para salvarse.

El estado natural del hombre es el de la libertad. Por el pecado cae el hombre en la necesidad de repartir los bienes, defenderse con las armas de las injurias, reducir a esclavitud a los enemigos y soportar el peso de las desigualdades políticas.

Estos principios, al plantearse la gran tarea de la conquista y colonización del Nuevo Mundo, fueron defendidos y tomados en cuenta por buen número de pensadores españoles que lograron de esta manera forjar una doctrina en favor de la personalidad de los indios.

No sólo algunas de las leyes del gobierno español trataron de proteger a los nuevos vasallos de la Corona, reconociéndoles su derecho a la libertad, al dominio sobre sus bienes y al ejercicio de sus costumbres cuando éstas no fuesen incompatibles con las reglas cristianas, sino que la Iglesia los admitió en su seno como fieles, estableciendo así un vínculo superior de orden religioso por encima de las diferencias temporales que separaban a los vencedores de los vencidos.

La idea cristiana del hombre y el ingreso de los indios en la comunidad de la Iglesia universal permitieron anudar los primeros lazos entre dos mundos que, en el campo social, se encontraban entonces tan distantes el uno del otro.

Ciertamente, el carácter ecuménico de la fe del mundo cristiano no dejaba lugar a la convivencia con la idolatría. La conversión de los infieles se llevó a cabo con algunos matices de impaciencia y con cierto apremio que puso en peligro la libertad de voluntad del neófito. Todo esto se escuda, abierta o solapadamente, en la bondad que supone la comunicación de la fe a los infieles, mediante la cual pueden esperar la salvación de sus almas.

El "credere, voluntatis est", de Santo Tomás, tal vez no resista un cotejo minucioso con toda la obra de evangelización de los misioneros del siglo XVI.

Una vez convertidos los indios, si se apartan de la religión cristiana, son perseguidos; pero obtienen, al fin, el privilegio de no caer bajo la jurisdicción del Tribunal de la Inquisición, "por su rudeza e incapacidad, y que muchos de ellos aun no están bien instruídos en las cosas de nuestra Santa Fe Católica".

Estos aspectos intolerantes de la predicación cristiana se compensan, de otra parte, con la amplitud excelente de la doctrina de Cristo, que se muestra capaz de englobar en su seno a los hombres del Viejo y del Nuevo Mundo.

Si los europeos del siglo XVI hubiesen llegado a las tierras de América con principios temporales y espirituales circunscritos a las fronteras del pueblo y de la cultura de Occidente, no hubieran contado con valores de orden universal extendibles a los hombres ajenos. Entonces la construcción de un mundo unitario hubiera sido imposible.

Para que la separación secular entre americanos y europeos pudiera terminar y resolverse en la unión íntima de hombres y culturas, se requería la existencia, de una u otra parte, de principios dotados de mayor generalidad que abrazaran a la entidad propia y a la extraña.

Esta fué la función superior de la doctrina cristiana en el momento del descubrimiento del Nuevo Mundo por los europeos.

El verdadero puente entre uno y otro mundo no lo establecieron las carabelas colombinas, sino la idea universal del hombre que vino impresa en el espíritu de los descubridores.

Recordemos aquella vigorosa sentencia de Las Casas pronunciada con motivo de la reunión del mundo europeo con el indiano: "Todas las naciones del mundo son hombres y de cada uno de ellos es una no más la definición".

O bien aquella otra que definía la función de la religión cristiana ante la crisis provocada por el propio descubrimiento: "nuestra religión es igual y se adapta a todas las naciones del mundo, y a todas igualmente recibe, y a ninguna quita su libertad ni sus señoríos, ni mete debajo de servidumbre, so color ni achaques de que son siervos a natura o libres".

La barbarie, explicarían varios teólogos españoles eminentes, se debe a la mala educación más bien que a la incapacidad natural, y puede corregirse por medio de la enseñanza de buenas costumbres y de la religión cristiana. Esto facilitaba

la subestimación del factor raza para poner énfasis en los aspectos de educación, bienestar económico y adaptación cultural.

La servidumbre del hombre imperito no ha de ser equivalente a la esclavitud, sino que ha de parecerse a la tutela de menores, para que redunde en bien del tutelado por medio de su elevación a la humanidad y a la religión.[6]

Todo esto no era más que una teoría de la colonización. Los ideales de los pensadores tuvieron que enfrentarse a las necesidades y a los apetitos del grupo encargado de la actividad colonizadora. Surgió la lucha entre el derecho y la realidad, entre la ley escrita y la práctica de las provincias. El indio podía ser libre dentro del marco del pensamiento y de la ley de España, pero la realización de esa franquicia se vería contrariada por obstáculos poderosos de orden social. Era un tributo inevitable al poder militar de los conquistadores y a la obra seglar de la colonización. Sin embargo, en medio de esa realidad que conducía a la explotación del trabajo indígena, las ideas de libertad y de protección de los nativos libraron su lucha como atributos de la conciencia española en América.

De cierto, no podría verse en cada eclesiástico, funcionario y colono a un apóstol dispuesto a sacrificarse por la conversión y el bienestar de los indios. La explotación y los excesos se hicieron presentes en las tierras sujetas a España.

Pero acaso por esto mismo la función de las ideas liberales en dicha colonización adquirió mayor realce, pues ellas no surgieron tan sólo como alarde académico u ornato jurídico; antes bien, suministraron las bases espirituales a un régimen administrativo que, ante los hechos, probaría a diario sus virtudes y sus frustraciones.

A consecuencia de que las metas ideales eran altas y libres, existió un aliento de reforma en las instituciones coloniales de Hispanoamérica; y aquella realidad histórica, dominada por la codicia, quedó sujeta a la atracción de principios superiores de dignidad humana.

Las ideas de que tratamos, además de infundir una orientación más generosa al tratamiento del indio, tuvieron algunas repercusiones en otro problema que ha interesado al régimen de la colonización en el mundo moderno.

---

[6] Ofrezco una síntesis de estas ideas en *Filosofía de la Conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

No se ha señalado con la debida atención la temprana presencia de alegatos en favor de la libertad de los negros. El arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, de la Orden de los Predicadores, sostenía en 1560: "Placerá a Nuestro Señor que cesando este cautiverio y contratación [de los negros de Africa], como hasta aquí han ido a rescatarles los cuerpos, habrá más cuidado de llevarles la predicación del santo evangelio con que en sus tierras sean libres en los cuerpos y más en las ánimas trayéndolos al conocimiento verdadero de Jesucristo". Es decir, en vez de la trata y la esclavitud, propone la imagen de un continente africano al que se lleve apostólicamente la fe de Cristo, sin detrimento de la libertad de los negros.

Esta manera de pensar alcanzó alguna difusión y valimiento entre los tratadistas españoles, pero no tuvo las mismas consecuencias legales y de orden práctico que en el caso de los indios. La servidumbre de los negros continuó aceptada, y de la trata se aprovecharon reyes y vasallos de los principales países europeos de entonces.

No quisiéramos sobrevalorar la influencia de las ideas expuestas, entre otras causas porque su finalidad esencial era trascendente y sólo se ocupaban incidentalmente del orden social. Ya hemos dicho, y luego insistiremos en ello, que no bastaron para resolver los problemas temporales derivados del encuentro de europeos y americanos.

Pero tampoco puede negarse la importancia que tuvieron como factor de acercamiento y convivencia.

Junto a la dureza de la guerra y de la servidumbre, ese mensaje de hermandad y de comunidad en la religión suavizaba muchas distancias y abría el camino a un progreso hacia el acercamiento definitivo.

Por lo menos anticipaba la teoría de una igualdad religiosa y civil que los hechos y los pensamientos posteriores convertirían en realidad más tangible.

Es de notar que institucionalmente no deja de observarse cierta flexibilidad de parte del Gobierno español frente a determinados aspectos de la supervivencia de la cultura indígena. Por ejemplo, cuando se propone a Felipe II que imponga el uso de la lengua española y reprima la subsistencia de las lenguas indígenas, se limita a ordenar: "No parece conve-

niente apremiarlos [a los indios] a que dejen su lengua natural, se podrán poner Maestros para los que voluntariamente quisieren aprender la Castellana, y dese orden como se haga guardar lo que está mandado en no proveer los curatos sino a quien sepa la de los Indios".[7] Esta misma actitud contribuye, junto con otras razones prácticas, a la preservación de los caciques y señores indios, "por ser justo que conserven sus derechos". También se toleran los usos en los pleitos que no parezcan ser claramente injustos, y las leyes y buenas costumbres que antiguamente tenían los indios para su buen gobierno y policía, y que no se encuentren con la religión cristiana o con las leyes españolas dadas para el Nuevo Mundo, según se ordena en las leyes recogidas en la *Recopilación de Indias.*

Junto al sillar ideológico e institucional que sustenta al nuevo pueblo hispano-indígena, se hace necesario considerar otro de naturaleza sanguínea o carnal. Me refiero al mestizaje.

En efecto, mientras la diversidad de origen de las razas europea e indígena se mantuviera, podría acaso aspirarse a que los dos grupos o "repúblicas", como se les llamó en el siglo XVI, mantuvieran entre sí relaciones amistosas. Ya sabemos que no era ése el caso en buen número de aspectos. Pero, en fin, el gobierno español contaba con una idea política amplia de la composición de sus reinos y, dentro de ella, cabía la gobernación simultánea de las ciudades de españoles y de los pueblos de indios. Ya hemos visto también en qué forma y medida la Iglesia podía contribuir a facilitar esa convivencia.

Pero la unión racial iba más lejos que esa armonía entre las dos entidades, puesto que acababa por fundirlas, por hacerlas una sola, cambiando al mismo tiempos los rasgos de una y otra.

Esta fué la función del mestizaje.

Tuvo al principio un origen puramente biológico. Los grupos de conquistadores españoles traían algunas mujeres, pero no en número suficiente para hacer superfluas las relaciones de los soldados con las mujeres indígenas.

No había institucional ni religiosamente obstáculos invencibles de parte de la sociedad española. Las diferencias raciales

[7] He desarrollado este tema en mi estudio "Sobre la política lingüística del Imperio Español en América", *Cuadernos Americanos,* Año V, Vol. XXVII, No. 3 (Mayo-Junio, 1946), pp. 152-166.

se convirtieron paulatinamente en diferencias de clases sociales. Esto explica que el europeo casara pocas veces con la mujer indígena. Pero fuera del lazo sacramental del matrimonio, esas uniones fueron frecuentes, y cuando la situación de ambos cónyuges lo hacía aconsejable, el matrimonio podía formalizarse sin ninguna cortapisa por parte del Estado ni de la Iglesia.

La aparición del grupo mestizo entre el español y el indígena no representó en los primeros tiempos una solución completa, porque el número y la posición de los mestizos no bastaban para modificar súbitamente las dualidades de la sociedad híbrida. Junto al grupo cruzado seguía sintiéndose la presencia dominadora del grupo europeo y la de los pueblos indígenas.

A su vez, el grupo mestizo aparecía como desplazado en medio de los otros dos, sin poderse afiliar cabalmente a ninguno de ellos. Esa tragedia, propia de una posición fluctuante e insegura, se refleja magistralmente en algunos espíritus mestizos que llegaron a brillar en las letras. Tan pronto es el llamado de los ancestros indígenas el que predomina, como la tendencia a la asimilación más aparente que real con el grupo conquistador. Es el caso del Inca Garcilaso.

Ahora bien, de ese sufrimiento y de ese drama interno del grupo que se crea en la tierra de nadie, habría de salir la solución más prometedora. Porque el aumento numérico de los mestizos iba a representar una merma paulatina de los grupos contribuyentes o creadores de ese mestizaje. Y, una vez iniciado el proceso de la unión étnica, crecería constantemente hasta obtener la mayoría numérica sobre los grupos originales. Entonces la presencia abrumadora del tercer elemento acabaría por definir la composición social del país y por adquirir estado en la conciencia pública.

Para darse cuenta cabal de la importancia de este proceso, basta pensar en las regiones de misiones, por ejemplo las del Paraguay, donde la ausencia del elemento seglar español impedía o retardaba la aparición del mestizaje.

Allá los religiosos célibes vivían en pueblos de habitantes indios que continuaban casándose entre sí y manteniendo la pureza de su raza original; el mestizo no tenía posibilidad de aparecer en proporciones estimables.

Acaso la relación entre el grupo europeo de religiosos y el grupo de neófitos indígenas fuese apacible, como se sostiene en la literatura apologética de las misiones.

Pero el elemento seglar que veía desenvolverse esa sociedad desde fuera, se percataba muy bien, y así lo sostenía en vivos alegatos, de que en tales condiciones no podía forjarse la sociedad híbrida ni fomentarse la unión entre españoles e indios que debía constituir una de las metas lejanas de la obra colonial de España en América.

No dejaban de replicar los religiosos que semejante unión era perjudicial para los indios puesto que sufrían la explotación de los colonos. Y aun algunas leyes de la monarquía española se hicieron eco de tales peligros y trataron de apartar a los habitantes europeos de los indígenas, regulando con cautela sus relaciones.

La vida colonial, más bien que el pensamiento o las leyes de la metrópoli, acabó por orientar esos contactos hacia una mayor compenetración que se refleja principalmente en el aumento del número de los mestizos.

Lo curioso es que también surgieron fricciones entre mestizos e indios, porque los primeros trataron naturalmente de asimilarse al grupo socialmente dominador, y aun hubo necesidad de dictar leyes para impedir la opresión que ejercían los unos con respecto a los otros.

A su vez los españoles no dejaron de plantearse ciertas dudas acerca de la calidad humana de su descendencia mestiza, aunque generalmente acabaron por reconocerla como propia y admitirla sin excesivas limitaciones sociales.

De manera que la propensión del español a la unión biológica con la mujer india, la falta de restricciones institucionales para consumar el matrimonio cuando se estimara procedente, la propia presencia en aumento del grupo mestizo y su lucha sorda pero constante para abrirse paso en medio de los prejuicios sociales, acabaron por reforzar el destino de ese sector dentro de la sociedad americana.

Estaba llamado a considerarse, alguna vez, como el fruto final y más perfecto de la unión posible entre europeos e indios provocada por el descubrimiento.

Su vida era el testimonio más directo y plausible del término de la separación secular entre dos razas y dos mundos culturales.



OROZCO. Misionero de la Conquista. (Hospicio Cabañas, Guadalajara).



El Cura Morelos, héroe de la Independencia.

Y existiendo biológicamente, acabaría por crearse la conciencia y la filosofía de esa vida mestiza, como una de las aportaciones más originales de la historia del Nuevo Mundo.

Ya había sostenido en México el Abate Clavijero, en el siglo XVIII, como un verdadero precursor, que hubiera sido más sabia la política de los españoles si se hubiesen empeñado en formar de ellos mismos y de los mexicanos una sola nación, por medio de enlaces matrimoniales. Le parecía fácil hacer una demostración de las ventajas que de aquella medida se hubieran seguido a las dos naciones, y de los perjuicios que del sistema opuesto habían resultado.

Algo semejante, ante obstáculos raciales y sociales más enconados, representó el mestizaje de blancos y negros en el Brasil, como lo ha puesto de relieve en nuestros días, brillantemente, Gilberto Freyre.

En el surgimiento del mundo mestizo iberoamericano conviene, como lo hemos hecho, tomar en cuenta el factor europeo. Pero no puede olvidarse, de otra parte, que ni los indios de México ni los negros del Brasil opusieron resistencias semejantes a las que en condiciones comparables han erigido frente a los europeos otras culturas dominadas. Pienso, por ejemplo, en la relación entre franceses cristianos y árabes mahometanos en el norte de Africa. Allí el obstáculo no es de orden racial, sino predominantemente de orden religioso o cultural; porque de parte del grupo humano subordinado existen pensamientos e instituciones que obstaculizan las uniones matrimoniales con los cristianos.

Por el contrario, en otras áreas del mundo donde conviven europeos con nativos, las resistencias parten del sector de cultura occidental: leyes de segregación de negros, prohibiciones matrimoniales, en suma, cultivo del apartamiento por prejuicios raciales.

Solamente donde los obstáculos de uno y otro lado dejan de operar con suficiente energía prospera el mestizaje.

Las tierras que son objeto de nuestro estudio caen dentro de este grupo.

Y cuando ese fenómeno biológico se presenta, queda aún la grave decisión de formarse un juicio de valor acerca del mismo, de calificarlo optimista o negativamente.

El triunfo de una apreciación positiva no es menos trabajoso que la aparición misma del mestizaje étnico.

Es aquí donde importa y cuenta la unión del proceso ideológico con el proceso social, que es uno de los rasgos más valiosos del fenómeno de formación del pueblo mexicano. Porque no sólo importa a una nación su ser físico sino el ganar una idea moral que concuerde con su realidad biológica. En esta lucha sólo puede esperarse el triunfo si los elementos formativos en el orden de la cultura son propicios y de signo liberal. Tal ha sido, según creo, el caso histórico de México.

Obsérvese que el mestizaje racial puede aparecer antes de que ocurra la ruptura de las formas institucionales de apartamiento y jerarquía, adelantándose los hechos a la evolución de los prejuicios que califican dicho mestizaje en el plano valorativo.

Otras veces la idea, como ocurrió con el cristianismo traído por los europeos, se anticipa y enfrenta a la realidad social de jerarquía y de separación que engendra la conquista; o sea, la posibilidad ideológica del mestizaje y de la confraternidad humana existe antes de que los hechos le den alcance y cumplimiento en el plano práctico.

En uno u otro caso, lo que importa más, no es la prioridad de las ideas o de los hechos en el favorable desenvolvimiento del mestizaje, sino la concurrencia de unas y otros en la misma dirección.

Los sillares ideológicos y sociales contribuyen, pues, a sostener el edificio del nuevo país. Queda aún por ver la aportación del sillar cultural.

No me refiero al ejercicio de la inteligencia o de las letras, es decir, a la interpretación restringida de la palabra cultura; sino al intercambio de todos aquellos valores que son fruto de la invención humana y que hacen posible la vida de los pueblos de acuerdo con una acumulación de experiencia que viene a facilitar su desenvolvimiento.

Ya sabemos que el legado básico que reciben los pueblos de América es doble y valioso, tanto desde el punto de arranque indígena como europeo.

Es éste un campo en que los hombres suelen ponerse de acuerdo con más facilidad que en los otros órdenes de problemas. Cada cual estima sin grandes reparos lo que la experiencia cultural ajena le brinda como valioso.

El indio no titubea mucho en apreciar los servicios de los animales domésticos que trae el europeo. De igual manera se

prenda de las ventajas de las hachas de hierro para abrir claros en los bosques, y de los anzuelos del mismo metal para usos de pesca. Esto lo ha observado finamente Métraux al comprobar que los misioneros atraían a los hombres de las selvas sudamericanas no tan sólo valiéndose de sermones, sino de artefactos de hierro que ganaban la voluntad de los salvajes de manera irresistible. La mercancía espiritual seguía el camino abierto por la mercancía material. Y el misionero alerta cuidaba tanto de preparar su fragua como de trasladar a las lenguas indígenas su catecismo.

En momentos trágicos de radicales sublevaciones indígenas, como la que ocurre en Nuevo México hacia 1680, el grupo que logra liberarse temporalmente de la dominación de los europeos pone en práctica un programa de restauración de los usos prehispánicos. Vuelve a adoptar la poligamia, abjura del bautismo, abandona el uso de la lengua extranjera. Nada de esto le es difícil. Pero un sacerdote extremoso del culto idólatra propone sacrificar todos los bueyes, romper los arados, volver a los cultivos ancestrales con abandono de los importados por los europeos; y en estas exaltadas aspiraciones ya no le siguen los nativos, porque declaran que "tienen dentro de su corazón" esos beneficios aportados inconscientemente por los dominadores, esto es, traídos por ellos como un bagaje inseparable de su cultura.

El intercambio de la cultura material es, pues, uno de los primeros y más firmes rasgos propios del encuentro de grupos humanos de tradiciones diversas. Pero no olvidemos que sus efectos son restringidos.

Malinowski ha señalado importantes trueques de esta índole en zonas africanas donde el contacto propiamente humano, o sea el de la cultura espiritual, se resuelve en desajustes acentuados.

En lo que respecta a las aportaciones de inventos y comodidades de Europa, cabe observar que no se circunscriben a la sola fuente española. A pesar de las restricciones comerciales y políticas que España impuso para gobernar a sus provincias indianas, no dejaron de comunicarse hallazgos procedentes de otras regiones europeas. Por ejemplo, la imprenta, de invención alemana; el procedimiento de amalgamación de la plata con el mercurio para la explotación de las minas, que Bartolomé de Medina confiesa haber aprendido de un minero alemán; la va-

cunación contra la viruela que hace llegar Carlos IV a sus distantes colonias.

Removidos los obstáculos que España puso a la comunicación de América con el resto del mundo, por efecto de la independencia lograda en las primeras décadas del siglo XIX, se hacen más francas y activas esas importaciones de cultura. El profesor inglés R. A. Humphreys ha hecho notar recientemente que, en dicho siglo, la historia de la emigración de gente y capital de Europa a América es la historia de una unión más estrecha de los continentes.

El hombre hispanoamericano desarrolla entonces una posición ecléctica —discernible también en el campo literario— que no deja de presentar aspectos encomiables por su abierto cosmopolitismo. Puede interpretarse como un obligado fenómeno de colonialismo cultural, propio de una zona imperfectamente desarrollada dentro de las exigencias de la civilización contemporánea. Pero ese hábito de tomar los progresos de dondequiera que provengan, de comparar imparcialmente y de poder aplaudir las aportaciones culturales de las varias naciones de la tierra, incluso ese apartamiento del orgullo nacionalista propio de los grandes pueblos directores, no dejan de ser rasgos sanos de espíritu que conviene preservar en algunas regiones del mundo para que no se olviden o desaparezcan totalmente.

Es así como el país mexicano se construye merced a una concurrencia de elementos favorables. El vasto territorio ha sido ganado por el esfuerzo primero de los indios y después de los españoles que lo amplían; viven pueblos de indios al lado de las ciudades hispanas; el vocabulario registra voces de uno y otro origen; las técnicas y las artes reflejan ambas influencias; en el pensamiento y en la acción política se mezclan en forma imponderable las tradiciones indias con las españolas; el espíritu refleja facetas de comprensión cristiana al lado de la intolerancia y las preocupaciones.

Ahora bien, al finalizar el período español, ni la doctrina cristiana, ni el mestizaje, ni la confluencia de elementos culturales habían bastado para dominar las distancias sociales internas, las desigualdades jerárquicas, las divisiones de clases, los desequilibrios económicos, la heterogeneidad básica.

Mucho se había construído y acercado dentro del país a partir del encuentro inicial de los dos mundos extraños, pero

el proceso era lento. Pronto iba a sufrir transformaciones profundas dentro de una nueva etapa histórica, la de México como país independiente.

LA INDEPENDENCIA POLITICA

ENTRAÑA, como hemos anticipado ya, un cambio en las relaciones con Europa. Desaparece la dependencia con respecto a una sola nación de ese continente, y se abren los contactos comerciales y culturales con las otras, que antes sólo habían podido influir a través de los conductos oficiales españoles o mediante el contrabando.

En el Continente Americano, México va a erigirse en nación, y entrará en contacto más íntimo con los Estados Unidos por inexcusables razones de vecindad.

Estos cambios políticos entrañan también variaciones culturales, otra vida económica, distintas técnicas, nuevos gustos.

Interiormente, la desaparición del gobierno español y la irrupción, iniciada ya en el siglo XVIII, de las ideas igualitarias de la Ilustración y de la Revolución francesa, van a precipitar reformas políticas seguidas de un aceleramiento del proceso social unificador que hemos visto esbozarse dentro del período español.

Uno de los principales caudillos de la independencia, Morelos, se enfrenta a las divisiones sociales heredadas de la colonia, proclamando que es preciso abolir "la hermosísima gerigonza de calidades indio, mulato o mestizo, tente en el aire, y sólo se distinga la regional, nombrándolos todos generalmente americanos".

Desde el primer proyecto de Constitución del año 1814 se abre paso la doctrina de la igualdad política de todos los ciudadanos del país: "la felicidad del pueblo y de cada uno de los ciudadanos consiste en el goce de la igualdad, seguridad, propiedad y libertad. La íntegra conservación de estos derechos es el objeto de la institución de los gobiernos y el único fin de las asociaciones políticas".

Ni la inspiración ni las finalidades de estas declaraciones, a tono con lo que exigía la nueva doctrina política consagrada por las revoluciones norteamericana y francesa, pueden dar origen a perplejidades. Pero lo que sí importa en el caso de la sociedad mexicana de principios del siglo XIX es subrayar que

esa teoría y esa legislación igualitarias, que convertían en un ciudadano a cada hombre mexicano, no podían desentenderse del cuerpo social formado en los siglos coloniales, sobre el cual venían a recaer en último término sus efectos. Y ni en el orden de los recursos económicos, ni en el desarrollo cultural, ni en las efectivas prerrogativas sociales podía estimarse que existía tal igualdad entre las razas y las clases que formaban el complejo pueblo mexicano.

Esto iba a dar nacimiento, de una parte, a fracasos lamentables del optimismo legal. La igualdad política quedaría escrita en el papel, pero distaría mucho de existir en la realidad. Sin embargo, así como la doctrina cristiana se había enfrentado en los siglos coloniales a la opresión resultante del encuentro de europeos e indios, así, en la nueva etapa de la vida de México, los principios igualitarios de la revolución moderna representarían metas teóricamente incuestionables y hacia las cuales habría que marchar.

O sea, la nueva ideología venía a reforzar con bríos legales y prácticos los antiguos principios cristianos de armonía importados por los europeos a raíz del descubrimiento.

Este era un paso estimable en el fortalecimiento de la "idea del hombre mexicano", que hemos visto actuar en esta historia con ciertas limitaciones, mas también con una importante función que anuncia y hace viables los progresos en la construcción de nuestra igualdad y de nuestra unificación cultural.

La proclamación de la soberanía popular y de la igualdad política no trae consigo instantáneamente la equiparación de las razas y de las clases sociales. No llena el vacío o las distancias culturales que existen entre unos y otros miembros del cuerpo político mexicano. Tampoco significa la abolición de la servidumbre o el peonaje en los campos, ni la liberación económica de los trabajadores de los obrajes. En fin, no es un antídoto contra la miseria en las tierras mal irrigadas, mal distribuídas, pobremente explotadas. Los ciudadanos de la Constitución pueden seguir siendo jornaleros mal pagados, oprimidos por las deudas, coartados en su libertad personal y en sus derechos judiciales. Tampoco basta la teoría constitucional para defender al país ni a sus clases trabajadoras del efecto del colonialismo económico impuesto por la inmigración de grandes capitales extranjeros que se apropian de las minas, de las comunicaciones, de las incipientes industrias, en fin, de los recursos que repre-

sentan una riqueza mayor, aunque de otra parte aportan instrumental, conocimientos técnicos y ensanche de las explotaciones antes existentes o creación de otras nuevas (el petróleo, por ejemplo).

Rota la estructura del estado colonial, el país es presa de la anarquía, de pronunciamientos, de desórdenes. Sufre también invasiones de ejércitos extranjeros, despojos territoriales.

En medio de estos tropiezos, la lucha contribuye a mezclar a los mexicanos de unas y otras regiones; abre posibilidades de ascenso desordenado a hombres de las clases sometidas que, de otra suerte, permanecerían siempre desconocidos; rompe las diferencias heredadas; hace posibles los matrimonios entre gentes de clases diversas que a no ser por estas convulsiones permanecerían alejadas entre sí; hasta en los salones se hace sentir esta mescolanza que combina las maneras finas de las gentes tradicionales con las populares de los recién arribados.

El asalto al poder, la posesión súbita de la riqueza, la audacia vienen a ocupar el puesto que en las postrimerías de la sociedad colonial se reservaba a los pergaminos de familia, a los mayorazgos, a los ascensos en el ejército, a los cargos eclesiásticos, a los empleos comprados al rey, a los grandes monopolios comerciales, a las posesiones campestres de antigua titulación, a las fortunas mineras.

Esta agitación esporádica no pudo, sin embargo, tener las virtudes constructivas de una verdadera y encauzada revolución social. Rompió algunos obstáculos, abrió posibilidades que sin ella no hubieran existido, pero no resolvió el problema de clases o masas enteras. Tardíamente, en el período de la Reforma, mediado ya el siglo XIX, se observa el crecimiento de la burguesía a costa de los bienes del Clero.

A veces el ascenso de ciertas individualidades es verdaderamente espectacular. Ese siglo XIX mexicano, recordémoslo, hace posible la carrera de Benito Juárez, el indio humilde que se forja trabajosamente una cultura —el carácter ya lo traía con las tradiciones de su raza— hasta llegar a los primeros planos de la vida de su país y aun de la historia general del continente americano.

Es hermoso, como síntoma del progreso alcanzado en la formación del pueblo mexicano, que aquel hombre pudiera escribir a Maximiliano, vástago de la dinastía de los Habsburgo,

refiriéndose a la situación creada por la invasión francesa, que él, encargado de la Presidencia de la República, "salido de las masas oscuras del pueblo", caería si así lo había dispuesto la Providencia, pero con honor.

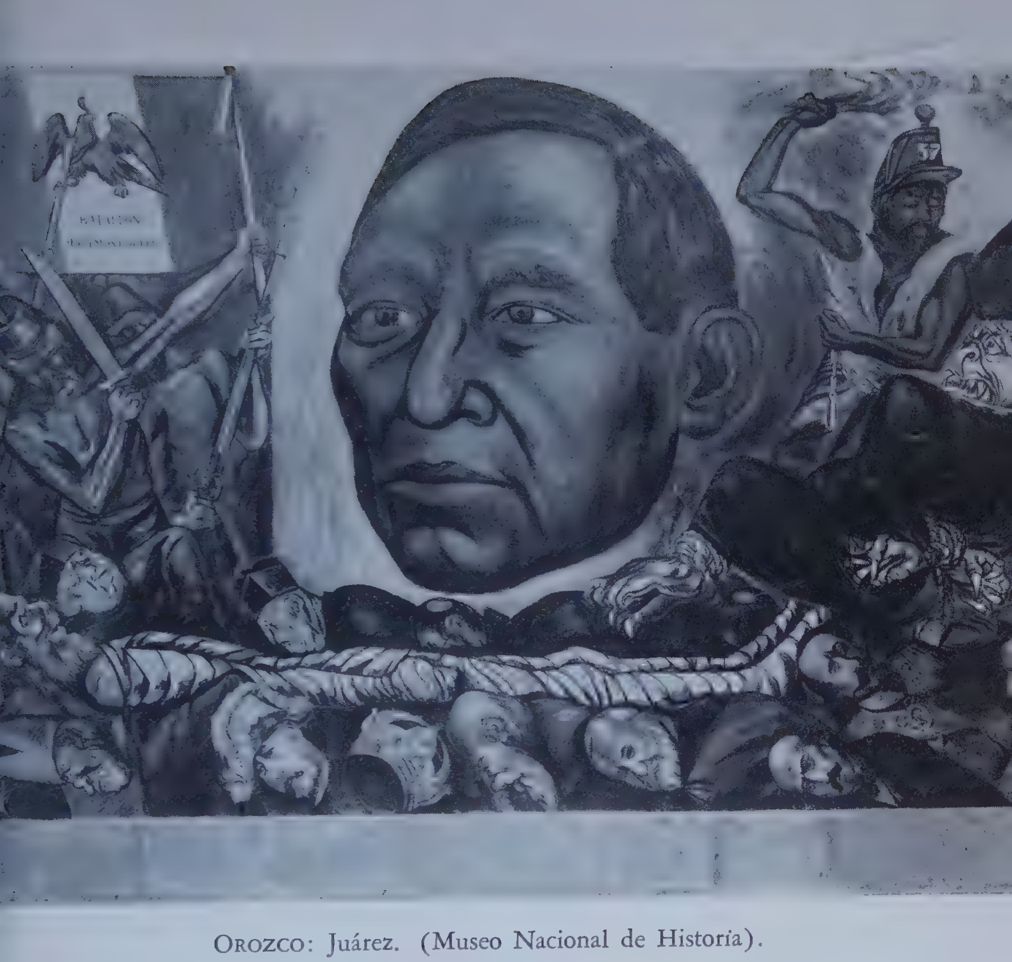
Era como si el antiguo diálogo entre los soldados europeos de Carlos V y los del imperio indígena se reanudara, bajo nuevas circunstancias y con otro resultado.

Socialmente la llegada de la Corte imperial, de los ejércitos europeos, de nuevas costumbres y gustos no dejó de imprimir su huella sobre el país receptor, en continuación de influencias, sobre todo francesas e inglesas, que se habían ido produciendo desde 1821 con el arribo de diplomáticos, ingenieros, modistas, pasteleros, gente de teatro y otros emigrantes.

Dos etapas de signo contrario se suceden en la historia de México: la del porfirismo y la de la revolución iniciada en 1910. No nos corresponde en un trabajo de la índole del presente entrar en la narración de anécdotas históricas. Mas conviene explicar brevemente la significación de ambos períodos en la marcha general de la sociedad mexicana.

Durante el largo período de gobierno del General Porfirio Díaz, la invasión de capitales y de técnicos extranjeros pone a México en contacto más directo con el mundo exterior. Las relaciones comerciales, navieras y diplomáticas se hacen más frecuentes. Las rutas ferroviarias conectan directamente los puertos con la capital, y ésta con las fronteras del Norte y del Sur. El telégrafo acorta las distancias entre las poblaciones del país y facilita el intercambio con el resto del mundo. En consecuencia, México queda unido de manera más estrecha con la cultura europea y americana, y hasta con el Oriente. En los libros mexicanos de la época se encuentran referencias interesantes al Japón, por ejemplo. El proceso de acercamiento entre el campo y la ciudad, y entre las varias regiones y ciudades, se aviva. Como ha escrito Cosío Villegas: "con el mejoramiento general de las vías y de los medios de comunicación, la riqueza, el hombre y las ideas y los sentimientos de los mexicanos circulan mejor". Recordemos que es un momento de auge del progreso material en todo el mundo.

Ahora bien, en la economía mexicana se acentúa el colonialismo a consecuencia de la creciente importación de capitales extranjeros. En el campo prepondera todavía el latifundio que se asocia a la sujeción de los peones por medio de las deudas y a



OROZCO: Juárez. (Museo Nacional de Historia).



Comitiva oficial en tiempos de don Porfirio.

otras formas de opresión. Los nuevos desarrollos industriales cuentan con el apoyo del gobierno para reprimir las demandas de los obreros. En materia de cultura y de gustos prevalecen los modelos europeos que son imitados servilmente.

El grupo que aprovecha los beneficios de la influencia burocrática, los terratenientes, la banca, el ejército, los representantes del capitalismo extranjero rodean a la figura del dictador.

Asegura esta combinación política treinta años de paz al pueblo mexicano, que no había gozado de ella desde el fin del régimen español.

La aristocratización de las clases que gozan del poder, la educación de sus hijos en Europa, el ausentismo de los ricos, la admiración de lo extranjero van produciendo cierto apartamiento de los problemas propios de México.

No es que se abandone totalmente el estudio de la población nativa, o el culto a los héroes indígenas, o la enseñanza de la historia patria; pero en el fondo de muchas conciencias cultas hay como una vergüenza íntima por ser el país como es. Subsiste la hispanofobia y la cuestión cultural del indio se interpreta como "un lastre", como "una rémora" para el progreso, a diferencia de lo que ocurre con los pueblos blancos y homogéneos. Al indio se le encuentra "degradado". Se piensa en inmigración europea, en "blanquear" la raza. El mestizaje es condenado sociológicamente como fuente de perturbaciones y de frustraciones. Se toman en préstamo los conceptos acerca de la lucha por la existencia, del darwinismo o del spencerismo, para fundamentar una filosofía derrotista de la vida mexicana.

Llega a practicarse la solución aparente y engañosa de esconder la realidad de México, evitando el acceso de los humildes a los lugares urbanos donde se celebran las fiestas para impresionar a los diplomáticos extranjeros.

Se aspira a una imposible imitación de lo que el país no es ni puede ser.

Nunca, tal vez, el concepto de México había marchado más lejos y más contrariamente a la realidad que entonces, no obstante que esa tendencia imitativa de lo extranjero implicaba una actitud cosmopolita y ajena al nacionalismo excluyente de otros valores. Pero su defecto radicaba, no en esa disposición abierta a recibir las influencias extrañas, que suele ser saludable y fecunda, sino en que partía de un vergonzante rechazo o disi-

mulo de la personalidad propia, de la realidad esencial de México, engañándose por ello en cuanto a la dirección en que podía este pueblo crear con fuerza y autenticidad. México no podía lograrse, sin violar su constitución histórica, tratando en vano de imitar a Europa o a Estados Unidos. Las relaciones con estas culturas contribuían a enriquecerlo y vigorizarlo, mas aceptando y no evadiendo la personalidad étnica y cultural creada por una historia peculiar.

La revolución iniciada en 1910 corrige violentamente ese curso de ideas y de hechos. Vuelve a experimentarse la movilidad de la lucha que rompe las estratificaciones de las clases sociales formadas durante la paz de la dictadura.

Villa se sienta momentáneamente en la silla presidencial con escándalo de la gente urbana.

Zapata proclama la revolución agraria.

Entre los jefes alternan criollos, mestizos, gente de campo y de ciudad, hombres de la más diversa cultura.

Esta vez los ideales y el programa de la revolución tienden a una elevación económica y educativa de las masas. Se va a dar otro paso más hacia la democracia social que progresa sin una vinculación firme con la democracia política.

Se trata de construir el país teniendo en cuenta a los desheredados, haciendo de ellos ciudadanos y hombres más plenos económica y culturalmente.

La raza deja por fin de ser un obstáculo. En último término, los indios no son sino los primeros inmigrantes llegados a esta tierra de conjunción y acoplamiento de culturas. La arqueología descubre los testimonios de su grandeza pasada. El arte busca apoyo en sus antiguas creaciones. El Estado procura dotarlos de recursos y de educación, y emprende una amplia campaña a este efecto que viene a ser la culminación ideológica de las doctrinas cristianas y políticas que ya habían operado antes en sentido favorable a la armonía interior del pueblo mexicano.

Tampoco ahora se resuelve todo mágicamente. Las ideas sociales contemporáneas, la dotación económica implícita en el reparto de la tierra, el creciente impulso industrial recibido por efecto de la vecindad con los Estados Unidos o por impulsos nacionales, los instrumentos de la propaganda educativa, representan medios poderosos de acción en el sentido indicado.

Pero no se irriga, comunica, enseña, cura, con la celeridad y el empuje suficientes para acabar de cerrar las distancias en la composición cultural de México. Hay grandes abismos de miseria, de ignorancia, de primitivismo.

Es un proceso en marcha, una orientación correcta, pero los medios y las flaquezas humanas no logran todavía imponerse a la inmensidad de la obra.

En los términos excesivamente cortantes empleados por el publicista inglés Acton, no hay un "poder impulsor que iguale a la pesada carga de una población semi-bárbara".

Este fué el México tenso e inacabado que pudieron contemplar los delegados que concurrieron a la reunión de la Unesco a fines de 1947.

Desde la pista del campo de aviación ya advirtió uno de ellos, Lucien Febvre, que hombres blancos, cobrizos, negros y morenos se mezclaban sin obstáculos ni desconfianza. Y comentaba más tarde en un artículo: "Le Mexique est un pays béni. En 1948, le mot 'haine de race' n'a point de sens pour lui". El fondo de su reflexión lo proporcionaba aquella Europa ensangrentada que acababa de sufrir la tremenda furia del racismo nazi.

La salud moral de la posición lograda por México al cabo del proceso histórico que venimos reseñando, no sólo era evidente al europeo sensible que traía fija en las pupilas la imagen de los años ominosos vividos por el Viejo Mundo durante la segunda guerra mundial, sino también a cualquier observador imparcial que se propusiera establecer un paralelo entre la solución mexicana y la alcanzada en otras partes del mundo donde ha surgido el contacto de culturas.

Basta pensar en las distancias ideológicas, de sensibilidad y de instituciones que separan a los elementos blancos y negros de la población del sur de los Estados Unidos; o a ingleses, descendientes de holandeses, africanos e hindúes en Sudáfrica, para convencerse de que no siempre la reunión de hombres de distinta raza y de diversa cultura se resuelve conforme a un programa de unión cristiana, democrática y social como el intentado, así sea imperfectamente, a lo largo de la historia de México.

El viajero avisado puede detenerse ante nuestro pueblo para observar cómo se viene realizando la profunda unión o

soldadura de hombres pertenecientes a culturas originalmente distintas y lejanas. No han escaseado en este proceso los tropiezos ni los dolores. Pero la marcha hacia adelante prosigue con fuerza y optimismo creadores, con buena orientación básica y final, aunque las opiniones y los estados de conciencia que acompañan a la corriente social queden a veces a la zaga o se distraigan o aparten del sentido profundo que se percibe en el latido de la historia mexicana.

CRISTIANISMO Y CULTURA CLASICA

La larga e incurable decadencia del Imperio romano hasta el total acabamiento de éste ha sido estudiada con amplitud por autores de obras magistrales; pero el proceso íntimo por el cual la ingente fábrica de Roma y sus dominios, maravilla de acoplamiento y jerarquización, fuera cediendo a fuerzas imponderables que atacaban la médula misma del cuerpo político, con creciente e incontenible eficacia, requiere estudios como el que acomete esta obra, apasionante, de Cochrane, que acaba de publicar, en versión española, el *Fondo de Cultura Económica.*[1] No se trata, pues, de seguir paso a paso la anécdota, el discurrir histórico, ni de describir el complejo y dilatado fenómeno de la decadencia, con registro de datos, brillante descripción de sucesivas escenas y conclusiones pertinentes. Lo que ahora se aborda es la invalidación de la cultura grecorromana, la romanidad, para sustentar y aglutinar los elementos de tan vasto sistema político, y la gradual infiltración del cristianismo hasta llegar éste a aniquilar por completo la romanidad como conjunto vivificante de principios. Y precisamente por esto es doble el interés del libro de Cochrane: porque al estudio penetrante de la pérdida de energías virtuales y vivas de la romanidad le acompaña el del paralelo crecimiento de la cristiandad; sus balbuceos y sectarismos antiacadémicos, crisis de crecimiento, desviaciones heréticas, nacimiento de su filosofía y esplendor y potencialidad plena de ésta, ya cuajada, articulada y firme —y completa—, como para abrir camino a dilatados siglos de hegemonía política y de vitalidad espiritual.

Así expuestos estos dos términos, *romanidad* y *cristianidad,* creemos que tienen bastante fuerza sugestiva para atraer la atención de todo hombre de cultura, porque si descubrir las entrañas del clasicismo, en función de concepto y estilo de vida, es por demás atrayente, sintetizar el nacimiento y desarrollo de la idea cristiana del mundo, y analizar sus postulados básicos, apoyándose en los textos mismos de la patrística y de los filósofos cristianos del siglo IV; ver cómo la nueva savia hace brotar cada vez con más lozanía los retoños y cómo éstos crecen exuberantes y firmes en sus raíces, es más sugestivo todavía.

---

1 CHARLES NORRIS COCHRANE: *Cristianismo y Cultura Clásica,* traducción al español de José Carner, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1949.

Ni las fuerzas del exterior, ni el cumplimiento de su ciclo histórico como comunidad política, ni la falla del cesarismo de no estabilizar normas de sucesión, causas a las que, indistintamente, se les suele achacar la ruina del Imperio, parece que tuvieron calidad determinante. El Imperio contaba con números suficientes para rechazar, como otras veces, cualquier intento de invasión; la superioridad de su organización militar sobre la de los bárbaros era manifiesta; lenta e insidiosa, por largo tiempo invasión de convivencia, sus oleadas más decididas fueron contenidas en seguras fronteras, y cuando se extendieron belicosamente por el Imperio, en realidad no tuvieron ninguna gran resistencia que vencer. La teoría de los ciclos históricos, tan repudiada por el cristianismo, nunca nos resuelve el problema de si la senectud social de una comunidad puede determinarse con anterioridad a los acontecimientos, por lo que siempre nos quedaremos sin saber si esta declinación es fenómeno fatal o si no se hubiera presentado de no haber aparecido otros factores disgregadores y evitables. Y en cuanto a la carencia de normas estables de sucesión, observemos que data de los comienzos del principado y que también se careció de ellas en el siglo II, siglo de plétora, grandeza y aparente estabilidad.

Hay, sin duda, otra causa más honda que las tres antedichas, y que constituye la razón auténtica de la decadencia. El hecho es que el Imperio se desustanció, lo cual, en este caso, vale tanto como decir que las gentes que lo formaban dejaron de creer en los fines que dieron cohesión al romanismo y que lo habían aglutinado como entidad estatal. Faltaron los motivos comunes de solidaridad social. Los individuos del Imperio, sus multitudes, perdieron la fe en los antiguos mitos, vieron el envés del cañamazo imperial y se les relajó su moral social. Difusa, pero realmente, percibieron la mentira de los enunciados de otros siglos. Larga lucha y mucha historia formaron un trasfondo en la conciencia, y cuando este trasfondo afloró a los planos superiores, todas las piezas de la gran máquina se desajustaron. Esta percepción (firme como las potentes intuiciones), alojada en el lugar de los resortes del espíritu, había de expresarla más tarde San Agustín en forma cruda y tajante: "el Imperio es la explotación de los plebeyos, como esclavos, por los patricios". Sintiendo esto los pueblos, fácil es que brotaran las causas secundarias y aparenciales. Porque, al cesar la solidaridad, el individuo se desentendió de su comunidad, se soltaron los vínculos estatales y se divorció de sus dogmas, que le sonaban a palabrería encubridora de patrañas y explotación.

Para contrarrestar esta plural posición individual, acompañada inseparablemente de desconfianza en las instituciones y magistraturas, el

entero derecho romano se hizo tan frondoso que las órdenes y edictos acabaron por hipertrofiarlo y por convertirlo en una masa ingente de legislación, siempre proliferante, que amenazaba absorber todas las energías del Imperio. La respuesta individual, producto de su sustancial oposición al Estado y de su actitud desvinculatoria, fué la resistencia pasiva, el ardid para desvirtuar o burlar la ley, o el alzamiento, y el ejército en facción. Mal de decadencia, con su cortejo de peculado, cohecho, litigios a granel y corrupción de los más sustantivos principios. Tal copiosa legislación sólo sirvió para fomentar el pulular de los abogados.

En esto paró el gran pueblo cuyo apologista impecable fué Virgilio. Los enéades levantaron a orillas del Tíber, con principios salvados de la arrasada Troya, sobre un pueblo de "labradores inteligentes", una vasta comunidad política. "Frigios, helenos y romanos eran en el fondo una misma cosa", pero no fué contaminada de helenismo decadente de lo que murió la romanidad. El agente que la invalidó procedía de Jerusalén, no de Atenas. De Jerusalén vino el nuevo aliento, impalpable al principio, viento recio después, que habría de barrerla. Los cristianos, con la pujanza de lo naciente, blandían su verdad como la Verdad, vieja como el mundo, pero revitalizada ahora y dispuesta para la universalidad por la crucifixión del Galileo y por la sangre de los mártires vertida. No supo ver Juliano la fuerza de su credo ni el contenido espiritual de sus reliquias. La vocación del "judío crucificado" y "las cabezas escabechadas y los huesos mohosos", venerados por seguidores de la nueva fe, irradiaban dinámica salvadora que arrolló al neoplatonismo con que el Apóstata pretendió, en vano, galvanizar la romanidad. Los cristianos oponían a la individualidad desvinculada una doctrina de comunión y de austeridad, de hermandad con fines ultraterrenos.

Diocleciano, al final de su vida, se dió cuenta, no ya de la inutilidad de las persecuciones sino de sus efectos contraproducentes, los emperadores que le sucedieron viraron la táctica, y Constantino y Teodosio culminaron la nueva política. A ambos se les frustró ésta porque, no comprendiendo la profundidad y trascendencia del movimiento cristiano, creyeron podérselo atraer para sus fines de Estado. El Edicto de Milán tenía como oculto designio el imposible remozamiento del romanismo. Pero la libertad de cultos proclamada por Constantino no hizo sino cambiar el signo de la persecución y poner de manifiesto actitudes tan insolentes de la nueva clerecía, que hubieron de ser atajadas hasta por emperadores adornados con el flamante título de "príncipe cristiano".

Romanidad y *cristianidad* pueden encarnarse, respectivamente, en estas dos figuras representativas: Cicerón y San Agustín. La romanidad se asienta en dos conceptos de específico contenido ciceroniano: *imperium* y *dominium;* esto es, política y propiedad. Pero como a la política le atribuye el gran clásico la misión primaria y elemental de robustecer, consolidar y preservar la propiedad, resulta que el romanismo es el más vasto sistema político levantado sobre la sustancialidad del dominio privado. La *res publica* supeditada a la *res privata.* Causa admiración ver la constante lucha de Marco Tulio en defensa de este principio, y la consecuencia de sus actitudes, no obstante habérsele tildado de versátil, pues obedecen a una inconmovible concepción política; de aquí que siempre apoyara a quien en cada momento estuviera en oportunidad de asegurar el *status* social ciceroniano. Después, Virgilio cantó en la *Eneida,* la epopeya de la romanidad, señal inequívoca de que el declive empezaba; y como Prometeo enseñó a los hombres las artes de la paz, a guiarse por los astros, a domesticar animales, a labrar la tierra, a encauzar el agua, a buscar el mineral bajo el suelo, a prender el hogar, Virgilio, en las *Geórgicas,* cantó el "trigo y los bosques, la labranza y las viñas, la colmena, el caballo y el ganado"; con ello contribuyó a la *Pax Augusta,* y exaltó el esfuerzo humano, vencedor y dominador de los elementos, actitud de helénica prosapia. Pero el esplendor del siglo de Augusto, y la prosperidad madura y repleta del tiempo de los Antoninos, no fueron más que una plenitud dorada que ocultaba las deficiencias vitales que habrían de ocasionar rápidamente la agonía del Imperio.

Para desalojar el sistema de ideas imperante no le era suficiente a la Iglesia la pura simplicidad de los primeros Padres, ni su enérgico repudio de escuelas y academias. Perdida la fe en la cultura secular, se impone la solución de los problemas intelectuales y espirituales del clasicismo en quiebra. Junto a esto, un enjambre de herejías amagaba esterilizar o diluir la doctrina. Una de estas herejías, el arrianismo, entre cuyos muchos adeptos hay que contar algún emperador, estuvo a punto de consolidarse como religión oficial. El arrianismo dió interpretaciones de sentido común a los puntos fundamentales de la fe, de modo especial del misterio trinitario; ahí estaba el germen de su vencimiento: toda desviación de la doctrina original estaba condenada al fracaso o a quedar reducida a un grupo minoritario, y más si se pretendía racionalizar el dogma, quitarle el poderoso atractivo del misterio, talismán de la fe.

A la gran tarea de hacer la nueva filosofía se dedicaron, principalmente, San Atanasio, San Ambrosio, y el portento de San Agustín,

quienes elevaron hasta las cumbres la arquitectura sólida y brillante de la cristianidad. A la *ciencia* clásica en derrota opusieron la sabiduría cristiana: la fe para entender, la gracia, la voluntad, la libertad individual sometida a la Verdad y el concepto de una *civitas terrena* que aspira a la *civitas caelestis.* Así quedaron pulverizados el materialismo mecanicista, el idealismo platónico divinizador del Estado y la Nueva Academia. Y con la previa definición y afirmación de creencias del Concilio de Nicea, y el perfilamiento de la organización de la clerecía, ya estuvo la Iglesia equipada para abrir una nueva Edad.

Cochrane estudia detenidamente el agustinismo: el hombre —niñez perspicaz, mocedad libertina, andanzas, preparación humanista, crisis íntima y radical—; la doctrina, en desarrollo amplio y profundo. Exhaustivo análisis de los antecedentes platónicos del filósofo cristiano, de su apartamiento del clasicismo de Cicerón, a quien admiró, y de su doctrina sobre la gracia, el pecado, la libertad.

En este enjundioso libro, documentado con solidez en los textos clásicos y cristianos y redactado con sobriedad y sistema, se muestra el drama profundo de la lucha entre dos culturas, ambas correspondientes a sendas y magníficas realidades históricas. El traductor, José Carner, que al dominio de la lengua inglesa une su calidad de nombrado escritor de la lengua española, nos da una versión excelente, en la que la prosa de Cochrane ha encontrado la expresión equivalente, suelta y castiza, en los moldes de nuestro idioma.

Luis ALAMINOS.

MARTINEZ ESTRADA, MARTIN FIERRO Y LA ARGENTINA

SARMIENTO —en él se enuncian, se buscan, con la sinceridad violenta del rústico y la dramaticidad contradictoria del mestizo, nuestras confusas, latentes dimensiones— asumió coraje para preguntarse, para preguntarnos: ¿Quiénes somos? A pocas fechas de haber vencido el país a la tiranía rosista, Sarmiento corrió a la tribuna con la pregunta al declarar su optimismo sobre el futuro de América. América recibiría a la civilización y reelaboraría, en segura y amplia fragua, sus materiales. El futuro se denominará con su nombre, pero, mientras tanto, es necesario saber entre nosotros quiénes somos. El orador formula así su interrogación: "¿Quiénes somos? ¿A dónde vamos? ¿Somos una raza? ¿Cuáles son nuestros progenitores? ¿Somos nación? ¿Cuáles son sus límites?" La batalla victoriosa contra la tiranía rosista resultaba, en verdad, para el boletinero del ejército victorioso sólo una escaramuza en la historia. Al boletinero, al periodista, le apuraban las perspectivas. La República en sus iniciales fechas modernas, incorporada de lleno al siglo capitalista y liberal, debía procurar respuestas apropiadas a la pregunta que nos revelaba nuestro propio desconocimiento y que nos trazaba con los signos puestos por la enérgica alarma sarmientina un programa en profundidad para hacer vida averiguando la esencia de la vida en curso. Apresurar esa respuesta era compromiso que debía aceptar la República del 3 de febrero de 1852. Aprestar términos explicatorios resultaría una victoria mayor a la conseguida en la colina de Caseros. Pero, la República —y con ella Sarmiento— sólo quedarán con tiempo para formular la interrogación. La República capitalista y liberal no cumple en apresurar respuestas. En verdad, no es su fin cerrar interrogaciones, sino dejarlas suspendidas y abrir otras nuevas. La pregunta siguió desgarrando a Sarmiento; puso dolor de varón en sus constantes vigilias, en sus estruendos de vida, sus empecinamientos de creador y sus prisas de campaña. Seguía doliéndose en la pregunta, en el inconcluso libro último, el que quiso ser el *Facundo* de su vejez, y en el que quedan radicados sus últimos augurios, profundos y plenos de alarmas. "¿Somos europeos?", se pregunta en *Conflictos y armonías de las razas*. "¡Tantas caras cobrizas nos desmienten! —¿Somos indígenas? —Sonrisas de desdén de nuestras blondas damas nos dan acaso la única res-

puesta. —¿Mixtos? —Nadie quiere serlo, y hay millares que ni americanos ni argentinos querrían ser llamados. —¿Somos nación? —Nación sin amalgama de materiales acumulados, sin ajuste ni cimientos. —¿Argentinos? —Hasta dónde y desde cuándo, es bueno darse cuenta de ello". La pregunta sobrevive a Sarmiento. ¿Quiénes somos? La rondan José Manuel Estrada, Carlos Octavio Bunge, Juan B. Justo, Ricardo Rojas, Alejandro Korn, Jorge Luis Borges. La ronda —se planta frente a ella— Ezequiel Martínez Estrada. Y lo hace en hora propicia, en hora de crisis, en que los signos interrogadores abrazan como enormes, torturantes tenazas. Sus personalísimos planteos coinciden con los de la crisis que comprende todos los planos de la vida argentina. De ahí que, además de revelar los planteos de Martínez Estrada la agudeza dramática de su crítica y de su crítico, incorporan al lector a la tensión dramática del actual acto argentino. Martínez Estrada vive este acto de la siguiente manera: no se entrega al país, sino que radica al país en él Si en alguna manera se diera necesitaría un trasluz exigente de acción. Conduciendo el país y su crisis hacia él —alojando la crisis argentina en sí mismo, lo que en su caso restará el movimiento recíproco de alojarse en ella— se hacen compañía y establecen amistad la agudeza dramática del crítico y la tensión dramática de este acto nuestro. Martínez Estrada se sabe sentir él el país mismo —pero al margen del país— alimentándose de sus desconciertos, animándose en sus incertidumbres, mirándose exclusivamente en sus tristezas. Rondar la respuesta a la inquietante interrogación sarmientina ha sido, en sus libros averiguadores, rondar los subsuelos, recontar las imposibilidades, inventariar las frustraciones. Martínez Estrada se nos aparece, de esa manera, como el registro obsesionado —y obsesionante—, como la conciencia angustiada —y angustiante— de los déficits argentinos. Su obra importa la convocatoria más vasta de los materiales de nuestra realidad. Convocatoria total: no hay zona que haya sido excluída ni ángulo que no fuera sorprendido por el bando convocador; mas lo importante de esta convocatoria no se cifra, acaso, tanto en su rigurosa amplitud como en la fuerza que Martínez Estrada ha empleado para hacer rechazo de todo prejuicio, de toda sanción anterior. Su llamada suena a revisión. Los materiales no llegan a él con la ordenación que conocieron en la víspera y a través de caminos de regularidad convencional; se le acercan quebrando las normas de los archiveros de la historia. El crítico se aparta de fórmulas en uso, de excitaciones patrioteras, de los lugares comunes donde la mediocridad deposita sus miserias y sus terrores; y afronta la discusión de las crónicas oficiales, enfrenta las jerarquías sancionadas, hiere a los mitos, y sorprende —eso es, sorprende— describiendo, como en el caso

de José Hernández, *el retrato de espaldas,* diciendo lo que la historia y sus capítulos de consagración convencional callan. Todo lo cual nos recuerda aquella expresión de Unamuno en correspondencia a Ganivet: "esa historia que no nos deja ver lo que hay debajo de ella". Mirar debajo de esa historia; levantar sus telones; trasponer sus decorados; modificar el orden que ocupan las figuras; volver a medir sus pasos; mirarlas de espalda. . . Martínez Estrada significa, en ese sentido, una sorpresiva perspectiva. Se interna en la historia convencional y desgarra telones, desgarra decorados, desgarra las ropas con que se cubren las figuras en la escena falsa. Quienes suponen que las horas de crisis no lo son de revisión total —condición única del ajuste futuro que les dará solución—, acusarán a Martínez Estrada de no quedarse con ningún valor sancionado al cabo de su dramática aventura revisionista; le acusarán de apartarse de los mitos convencionales. Quien guarde afecto —o intereses— por lo convencional, rechazará, de entrada, los planteos de Martínez Estrada. Su *Sarmiento,* plenamente polémico, con todos los signos y marcas de una doble realidad dramática —la del autor y la de la crisis argentina— fué acosado por una crítica que cumplió el plan de la defensa de un Sarmiento daguerrotipado por lo convencional; es decir, apenas una fracción del verdadero y mucho de lo que el verdadero no quiso nunca ser. Su *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* no ha sido comentado en la sección bibliográfica dominical de *La Nación.* Defensa de los mitos, de lo convencional. La verdad de la batalla de Martínez Estrada —su verdad—, lo que perdurará de su obra es, precisamente, esa resolución enérgica y audaz de discutir los mitos. La crítica cierta que puede formulársele a Martínez Estrada es que cuando convoca los materiales de la realidad argentina valoriza los inferiores como si en ellos se encontrara radicada toda la realidad; que cuando desgarra telones, decorados y ropas en su internación en la historia oficial desgarra, también, la posibilidad de reconstruir, la posibilidad de creer, que es bien del hombre, su pequeñita fuerza grande, para recomenzar cada día su vida, y seguir esperando.

ABRAMOS su libro reciente. Es la consideración del poema de las pampas rioplatenses de su autor, de su personaje, de su creación, de su mundo, de sus relaciones, de su expresión, como manera de internarse en el país y convocar, en llamada exhaustiva, todos los elementos y circunstancias inmediatas a él y que hacen la vida de los hombres maltratados que en el poema se mueven y mueren. Esta consideración comprende al país desde la declarada ambición del subtítulo "Ensayo de interpretación de la vida argentina".

El autor. José Hernández es un desclasado. Miembro de una familia de abolengo, renuncia a su abolengo. Desertor de su casta, resulta ser "un hombre extraño en su hogar y en su familia, un expatriado". (T. I. pág. 29). En su *Sarmiento*, Martínez Estrada incorporó la hipótesis de que todo argentino grande es un expatriado en la Argentina. ¿Era un argentino grande José Hernández? Martínez Estrada le discute a José Hernández esa jerarquía. "Hernández murió sin saber lo que había hecho" (T. II, pág. 492), negándole capacidad para comprender su obra, a pesar de haber anticipado, de acuerdo con su hipótesis sobre las frustraciones argentinas, que "Hernández era mucho más de lo que alcanzó a ser" (T. I, pág. 32). Expatriado, desertor, es un hombre fuera de la ley, fuera del orden familiar y del orden de los gobiernos. Sin cultura, sin interés por hacerse de ella, es, precisamente, lo que se llama un hombre de acción. El escritor resulta ser en él lo provisorio, un derivado. "Lo político despierta en Hernández su verdadera grandeza como escritor" (T. I, pág. 31). "¿Por qué —se pregunta Martínez Estrada— se despoja de sus vestidos y de su nombre y sale a recorrer los campos?" (T. I, pág. 40). Entre las probables respuestas figura ésta: "Es muy posible que diera muerte a su adversario" (T. I, pág. 50). José Hernández es un resentido.

El personaje. El resentimiento de José Hernández crea a Martín Fierro. "Ha creado un ente rebelde, le ha dado un alma libertaria, y en la gestación hay mucho de doloroso porque es un hijo engendrado con violencia para consigo. Con violencia exterior para sus adversarios y con violencia interior para sus recónditas convicciones. Ese desafío a los opositores de sus ideas políticas lo es también a la propia casta, y a esto se le llama resentimiento en el lenguaje de la psicología del *hypnos*" (T. I, pág. 28). Y: "lo gauchesco es en Hernández lo subliminal, lo que ahora puede designarse como un complejo de inferioridad" (T. I, pág. 34). Por todo ello, Martín Fierro, el personaje, no es un héroe; es "un héroe frustrado, sin ningún ideal" (T. I, pág. 45). Es "agente pasivo del destino (en la misma pág.). Es un desterrado. "¿Qué es Martín Fierro sino un desterrado?" (T. I, pág. 387). Víctima de injusticias es, a la vez, agente de injusticias. Es "un ser frustráneo: lo que se ha sido, pero no lo que se quiso ser" (T. I, pág. 47). De la misma índole —o aun inferiores— las presencias que acompañan al personaje. Son *vagos*. "Corresponderían, en verdad, a la clase de los vagos, a quienes se perseguía por los decretos de represión de la vagancia, por donde Hernández vino a defender, no al gaucho trabajador, sino al vago. . ." (T. I, pág. 312). Afirmación ante la cual es necesaria esta consideración que Martínez Estrada no hace: *Vago* es declarado el

paisano que quiere prolongar la *edad de oro* de los campos argentinos cuando se interna ya en el país la colonización capitalista, transformando a aquel en proletario. Quien se resistía a aceptar un patrón quedaba clasificado como vago. De estos vagos debía estar poblado el *Martín Fierro,* porque es, fundamentalmente, el poema el acta de la colonización capitalista de la Argentina. Por eso, Martínez Estrada debe advertir, a pesar de habernos dicho de Fierro como agente pasivo, que "el *Martín Fierro* es una sublevación" (T. I, pág. 30).

El poema. "No hay nada sublime en el Poema, porque está puesto sobre la tierra, en lugares bajos, inundados de detritus y desperdicios" (T. II, pág. 183).

Pesimismo. El pesimismo de Ezequiel Martínez Estrada recorre la consideración del autor, del personaje, del poema en el curso de los dos densos tomos para hacerse proclama en el último capítulo, desde su título mismo: *Pesimismo esencial de la obra.* Pesimismo total, sin rehabilitación. Ninguno de los personajes del poema "procuran ya escapar de sus desdichas" porque, entre otras razones enérgicamente negadoras, "detrás de esos insignificantes acontecimientos que destrozan su vida se mueve un mecanismo inmensamente más poderoso, que haría inútil cualquier tentativa" (T. II, pág. 490). Los personajes a nada atinan, nada esperan. "El bien a que han renunciado, desde la niñez, para siempre, es la esperanza" (en la misma pág.).

Laberinto kafkeano. Pongamos atención en este párrafo del capítulo final: "La angustia que cada cual (los personajes) viene a exponer ante un auditorio que no existe trasciende lo personal y lo accidental, y nos transmite en el silencio de la lectura, de ser a ser, de vida a vida, la sensación de un mundo en donde el procesado no puede evadirse". Y en este otro inmediato: "Son los *círculos* de un infierno que ha dejado de ser infernal para ser humano, y las aventuras son algo así como encuentros en el meandro de ese laberinto sin salida, sin esperanza y sin comunicación con otros mundos ni con otros seres" (T. II, pág. 493). El personaje desesperanzado no puede huir de los elementos y circunstancias que destruyeron su esperanza. Imposibilidad de la evasión cuando ya ha desaparecido la posibilidad de asimilarse al mundo que lo persigue. Los caminos lo acosan. Los caminos de Martín Fierro son un laberinto kafkeano. Martínez Estrada ha considerado a Martín Fierro en tiempo de Kafka. Al advertir que Hernández no desfigura la vida y que pone, por el contrario, delicadeza y tacto para iluminar sus pliegues dolorosos acude a esta comparación: "Cualquier cuento de Kafka —*Una colonia penitenciaria, La madriguera,* por ejemplo— es eso mismo. . ." (T. II, pág. 200). Refiriendo a la pobreza de los perso-

najes que habitan el poema, a sus miserias, a los despojos de que son objeto, a sus impotencias, advierte que los pobres, los miserables, los despojados, los impotentes "consideran que esos males no son ocasionados por los ladrones, de uno u otro tipo, sino que detrás de ellos hay otra fila de depredadores, detrás de esta otra, cada vez más elevada y poderosa, como si los recursos de apelación por esta clase de calamidades estuvieran absolutamente vedados, a lo largo de las infinitas jerarquías como en *La muralla china* o en *El castillo,* de Kafka" (T. II, pág. 279).

¿COMPONE esta interpretación una respuesta posible a la pendiente interrogación sarmientina? Martínez Estrada ha hecho convocatoria de todos los materiales de la realidad argentina; ha anarquizado —buen servicio— el orden sancionado para ellos por la historia oficial; pero no ha conseguido elaborar una ordenación nueva y se ha quedado, entre las manos que fraguaron el necesario desorden y no disciplinaron el análisis, con estos términos excluyentes de su desconcierto: frustraciones, imposibilidades, impotencias. Y con esta entera falta de fe: no hay salvación. Quien apela se pierde en el laberinto. El país es el *proceso* de Kafka. La esperanza es cosa lejanamente ausente. Nada, en Martínez Estrada, la autoriza, la rehabilita, la acerca, la llama. Nada otorga el derecho de su ejercicio. Con esos materiales convocados a revuelo, sin prejuicios cercenadores, hubiera sido posible establecer que Martín Fierro y su país, su drama civil y su muerte son la consecuencia de un tipo de colonización capitalista; que el poema es el acta de esa colonización; que es crónica de la persecución y derrota de una clase que no tuvo maneras de comprender su destino para empeñarse en una lucha cierta; que las causas de la justicia siempre se recobran porque no ha concluído ni concluirá esa especie de hombres que gusta tener el coraje y la alegría de la rebelión. Pero, Martínez Estrada que despliega gran calidad de negador no asume fuerzas para crear o hallar posibles afirmaciones nuevas. Negando cree haber cumplido. Y ahí donde la negación termina pone fin a su aventura. Más allá de la negación para él no hay nada. Ahí concluye su tránsito. Zona de esperanza, de recobración, no es zona suya. Pareciera que la negación devorara al negador. Exactamente: el negador se consume en ella.

¿Actitud leopardiana? En *Humorescas* (1929), incluyó Martínez Estrada desgarradoras *Variaciones sobre un tema de Leopardi,* en donde la desesperación confiesa:

El cosmos se estremece con mi angustia
que es toda de él aunque la llamo mía.

(pág. 36)

y se tiende un puente hacia la identificación con el desesperado italiano. La crítica de Martínez Estrada reproduce, por otra parte, el escéptico desempeño de la crítica del italiano. De la misma manera que la de Leopardi se bate contra las arquitecturas teológicas, empeña la de Martínez Estrada batalla contra los mitos y sus vastas arquitecturas. Hay en una y otra obstinadas urgencias de verdad, reclamos de reordenamiento promovidos desde los laboratorios de intensas y agudas vidas interiores. La diferencia se establecerá en estos términos: la vida interior del italiano procurará recubrirse de exteriores altos y profundos; la de Martínez Estrada se vuelve a sí, acosada por los propios fantasmas angustiosos que ella ha creado para habitantes exclusivos de su desolada vecindad. Ni altitud ni profundidad en los exteriores. Profundidad y altitud dramática en su interior; un interior que se clausura sobre sí; que no vierte trasluz. La crítica de Martínez Estrada naufraga entre esos fantasmas pasivos. La de Leopardi resolvió su escepticismo en un credo de redención. "Es fácil —advirtió Francisco De Sanctis, en su *Historia*— descubrir en su seno una nueva formación". "Es escéptico y te vuelve creyente", anota el mismo De Sanctis en otra página, *Ensayos críticos*. En Martínez Estrada no hay credo, ni hay programa, no hay nueva formación. Todo termina en el escepticismo. Su poderosa energía crítica, su ardiente coraje de anarquizador se consumen íntegramente en la parcial actitud escéptica. Después de una lectura de Martínez Estrada no resta ni la posibilidad de que la incertidumbre se pregunte: ¿Y ahora, qué? Ya se ha perdido, envejecido, el ahora. Su desesperanza podría escribir, trasladadas a la vida argentina, las palabras con que definió la suya un ingenio al que le faltó, reiteradamente, capacidad para la fe y para la acción. Decía Ortega y Gasset hace casi treinta años que "llevamos treinta años buscando qué es lo que falta a la vida española, sin encontrarlo en definitiva. Y es que acaso lo que nos falta es precisamente la vida" (*El Espectador, VI*).

En estos días de tristezas americanas no serán pocos los que se apresuren a suscribir las sanciones pesimistas que Martínez Estrada funda en nombre de su personal pesimismo. El corazón vive, desvive, en tiempo de penar por todo: por nosotros, por el mundo, por el presente, por el futuro, como para que se incorpore en el camino fatigado de nuestras esperas una gran desesperanza, como para suponer, a la vez,

que ese desesperar es cosa inherente a nuestro destino, que es nuestra única propiedad intransferible; que la tristeza de estos días no es travesura peregrina de actualidades, sino condición constante de la vida que hacen y sufren estos pueblos nuestros; que ella no es actitud de hoy, sino medida de nuestras orgánicas imposibilidades. En el espejo de una angustia se quiere ver, siempre, —¿superstición?— las explicaciones y los fundamentos de un destino angustioso. Se podría frente a esa disposición, abrir esta pregunta: "¿Nuestras tristezas actuales valen por esta actualidad o por toda nuestra vida de pueblo americano?" Martínez Estrada nos responde diciéndonos que el mundo —su mundo, el de Martín Fierro, personaje kafkeano— es un corredor de muchas oscuridades y de unas pocas claridades envilecidas, al cual no se abre puerta alguna de salida, ni se comunica con ruta alguna de salvación. El personaje —Martín Fierro o Martínez Estrada, confraternización kafkeana— se arranca las uñas arañando las maderas sordas de las puertas que no se han de abrir. El corredor no tiene ventanas; sin ventanas ¡qué lejanías de cielos! El personaje —ya más Martínez Estrada que Martín Fierro— ha perdido la voluntad del grito. Le queda fuerza sólo para inventariar su dolor. Sólo para eso. Para hacer inventario prolijo, como si esa prolijidad fuera un gozo. Para gritar, no. Si las tuviera tampoco las utilizaría para ese cometido. Gritar es esperar, de alguna manera. Y Martínez Estrada —y su Martín Fierro— no quieren esperar. En *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* hay más muerte que transfiguración.

La convocatoria sinceramente revisionista de los materiales de nuestra realidad que a Martínez Estrada le ha facilitado su reiteración pesimista, ayudan, sin embargo, a habilitar una visión de perspectiva afirmativa. ¿Conocer la dimensión de los dolores nativos no es clave inicial para la estrategia que ha de vencer las causas que los determinaron? ¿No nos advierten esos mismos materiales, reordenados para la transfiguración y no para la muerte, que nuestra entristecida actualidad no es la cara de un destino que nos detiene, que nos sofoca, que inevitablemente nos vence; que no es acto de un infierno humano, que no es corredor sin comunicación salvadora (tema de superstición y de novelística), sino que se explica en las formas asumidas por la colonización capitalista? ¿Que Martín Fierro no es el personaje de Kafka, sino el protagonista vencido de una guerra de clases que no se ha clausurado? Puesto el problema en estos segundos términos, la esperanza se hace paso y se da tiempo. Y hay que derribar las puertas de los corredores e iluminarlos con los gritos de los que quieren esperar.

Dardo CÚNEO.

MI RECUERDO DE PEDRO HENRIQUEZ UREÑA

CON su silencio enseñaba a hablar, con su palabra a oír. Cuando leía (¡le he oído todo el *Quijote*!) nos dábamos cuenta de que había que aprender a leer de nuevo, línea por línea. Resultaba insospechado, inesperado, casi difícil de creer. Su presencia, su vida fué lección de fe en la posibilidad de una perfección que antes creíamos inaccesible. Llegaba don Pedro y nos enseñaba lo elemental, porque nosotros no lo sabíamos. Provocaba curiosidad, desconcierto; en algunos, hasta la duda. ¡Tal era el mundo de ideas y de cosas originales que venía a descubrirnos! Pero no tardábamos en ver que era el mejor guía. Nos mostraba los paisajes más hermosos, desde el ángulo ideal; descorría los invisibles velos; en la duda, la consulta; él nos dejaba su claridad y su pregunta socrática. Desde joven fué socrático, pero no hacía daño: tenía de Sócrates, no de Unamuno. Hace tres años que murió don Pedro —tres años—; aun no vemos quién lo sustituya. La verdad es que era insustituíble, pertenecía "a la raza de los hombres selectos, cuyo molde rompen y renuevan las naciones cada cien años". El mismo, no tenía edad. A los sesenta, muchos conservan la sonrisa, la mirada joven, pícara; se les nota. Pero en él no se notaba (la sonrisa era la flor de su figura; sus ojos, oscuros, pequeños, veían hasta lo más hondo, a veces brillaban con ironía). No se notaba, porque todo él logró superar maravillosamente al tiempo; dándose continuamente, viviendo en intensidad total cada hora, cada minuto, hasta los segundos, él se preservaba del desgaste como por milagro. No pareció subir la cuesta de la sabiduría y del equilibrio, sino que bajó con la ciencia a la espalda, con el universo tras la frente, en el ademán mesurado, hacia los pequeños y débiles, alentando a los que pugnaban por subir. Ya en el valle, llamaba a todos, a todos acogía y mejoraba con suave mano inflexible. Y en el valle o en la cuesta era la piedra de toque: los buenos lo seguían, los malos se apartaban. Así, sus horas mejores, las que más quiso, fueron para los que lo rodeaban, de lejos o de cerca; quedó repartido entre sus amigos, que fueron sus discípulos, entre sus alumnos, que fueron sus amigos. Pero en ninguno quedó entero. Era espíritu, espíritu puro —entiéndase bien: espíritu verdadero—, le interesaba el mejor libro tanto como la idea nueva si no era tramposa, el

mejor hombre tanto como el mejor plato o la mejor mujer (más si era inteligente y equilibrada). Tuvo excesiva capacidad de sacrificio, fué excesivamente honrado, de ahí que nos quede muy poco suyo. Pudo haber despilfarrado el talento, que para eso le sobraba; en vez de malgastarlo, supo aprovecharlo íntegro, y lo biengastó a cambio de su salud, de su misma comodidad. El lo supo, lo advirtió, tanto como se dió cuenta de que no podía ser de otro modo; alguna vez dijo a uno que seguía su camino: "No lo haga usted, mírese en este espejo". En carta de septiembre de 1925 a Juan Manuel Villarreal, director entonces de *Estudiantina,* decía: "Las horas de la vida me bastan apenas, desde hace años, para la obligación premiosa de sustentarla... Estamos en peligro de caer en escépticos al advertir que el mundo no mejora con la rapidez que ansiábamos cuando teníamos veinte años. Yo sé que no será en mis días cuando nuestra América suba a donde quiero. Pero no viene de ahí mi escepticismo, es que rodando, rodando, yo no sé a quién hablo; no sé si nadie quiere oír, ni dónde habría que hablar". Decía estas palabras cuando apenas llegaba a la Argentina, después de dejar México, al enviar a Villarreal sus dos conferencias, *La utopía de América* (1922) y *Patria de la justicia* (1925). Nunca llegó a escéptico, o al menos lo ocultó muy bien: ahí quedan los tres libros fundamentales de ensayo de interpretación hispanoamericana, posteriores a 1925: *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1928), *Literary currents in Hispanic America* (1945; ahora el Fondo de Cultura Económica publica en su *Biblioteca Americana* una traducción de Joaquín Díez Canedo)[1] *Historia de la cultura en la América hispánica* (1947), síntesis magistral que terminó pocos días antes de su muerte, y la larga serie de artículos, opúsculos, ensayos, todos en la búsqueda de "nuestra expresión" que serán reunidos en volumen con el título, por él ideado, *Plenitud de América.*[2] No cayó en escéptico, pero sí se entristeció en los últimos años. No podía ser de otro modo; un espíritu como el suyo tuvo que resentir la serie de crímenes pavorosa que aflige a la humanidad desde hace un eterno cuarto de siglo. Solía repetirme en el tren: "Cualquiera tiempo pasado fué mejor"; y ante mi protesta "¿En qué época hubiera preferido vivir?", la respuesta inmediata: "En la de Sarmiento, para luchar junto a él", palabras que sonarán hondamente en mi país, falto hoy, como nunca, de un espíritu titánico como el de Sarmiento. Parecía nacido, en efecto, a fines del siglo XVIII o a

---

1 *Las corrientes literarias en la América hispánica.* Fondo de Cultura Económica (México, 1949), *Biblioteca Americana* núm. 9. Traducción de Joaquín Díez Canedo. Aparece al cumplirse los tres años de la muerte de Pedro Henríquez Ureña.

2 Actualmente reúno, para el Fondo de Cultura Económica, los trabajos de tema americano de Pedro Henríquez Ureña, que se publicarán en la *Biblioteca Americana,* con el título *Plenitud de América,* parangón con su *Plenitud de España.*

principios del XIX, con Bello, Hostos, Sarmiento, Varona; pero por fortuna nació en 1884. Sin él, nuestra tradición de prohombres, de apóstoles, probablemente nuestra mejor contribución a la cultura, hubiera quedado trunca en Rodó. Varias veces dijo que nuestro último apóstol fué el egregio José Enrique Rodó; entonces estaba en la verdad, pero hoy sabemos que el último de los apóstoles de nuestra América fué Pedro Henríquez Ureña. Toda su obra —singularmente *La utopía de América* y *Patria de la justicia,* conferencias magistrales— lo atestigua.

Conocí a Pedro Henríquez Ureña en 1945, en el Colegio Nacional de la Universidad de La Plata; yo estaba sentado en mi banco de alumno del tercer año, una tarde de abril, y entró él: Pedro Henríquez Ureña, profesor de castellano. ¡Profesor de castellano de un colegio secundario, corrigiendo las faltas de ortografía y sintaxis de centenares, de millares de trabajos, dictados, composiciones, viajando de Buenos Aires a La Plata —sesenta kilómetros— de La Plata a Buenos Aires, tres veces por semana! ¡Y era ese su principal medio de subsistencia! Mi país tendrá que arrepentirse algún día de no haberlo reconocido en todo su inmenso valor, de no haberle dado su sitio —algún día, hoy no está la Argentina para reparaciones de esa clase—. ("Sé que no será en mis días cuando nuestra América suba a donde quiero". ¿Cuántos y hasta cuándo tendremos que repetirlo?) Pero él levantaba la cátedra a su nivel, nos levantaba a todos, adecuaba su saber a nuestras mentes niñas. Nos enseñaba español, la historia de las literaturas; nos daba para leer y reseñar libros clásicos y contemporáneos, en sus idiomas originales cuando era posible; botánica, zoología, física, química, sociología, historia, geografía, ¡qué sé yo!, música, todo.

Y entró don Pedro. No lo conocíamos nosotros, excepto Aníbal Luis Guastavino, un condiscípulo que se sentaba detrás de mí. Me indicó, tocándome la espalda: "Mi viejo me dijo que este tipo sabe mucho". Tenía razón el padre de mi amigo. Ahí comenzó una amistad singular, que don Pedro supo hacer llevadera pese a todas las diferencias (una: él tenía sesenta años; yo, quince). En el tranvía, en el ferrocarril, en su biblioteca, en un concierto que dirigía Juan José Castro en el Teatro Alvear; en el Instituto de Filología, donde me enseñó los significados de las palabras, nuevas para mí, "filología" y "cronología"; en la calle (a veces se detenía bruscamente, apoyaba los ejercicios o las galeras contra la pared y corregía)... En todas partes me enseñaba, y yo lo seguía a todas partes. Mis quince años no me permitían, sin embargo, apreciar debidamente el caudal que recibía y que de momento

me servía para resolver mis pequeños problemas. ¡Cuántas veces en el tren le hacía alguna pregunta aislada! Después, a la noche, su llamado por teléfono con la solución. ¡Y yo ya no recordaba el problema!...

Una vez estábamos en su casa. La antología de Lugones, de tanto hojearla, se había quedado sin lomo. Llegó don Pedro con el ejemplar nuevo, y alguien tiró el deslomado al cesto. Don Pedro lo recogió: "No, no"; fué hasta el balcón, lo abrió, y arrancando una a una las hojas, las fué dejando caer: "¿Ves?, las lleva el viento, las recoge un niño y nace un poeta". ¡Qué limpia, qué nítida tengo grabada la escena en mi recuerdo! Otra vez, en el patio del Colegio, se acerca hasta un alumno y le dice a quemarropa: "Usted hace versos"; y el pobre contesta intimidado "Yo... no señor". "Pues me han dicho que los hace". "Este... sí, los hago malos". "Pues hágalos buenos".

Y otra vez... sábado 11 de mayo de 1946. A la mañana le hablo por teléfono. "Don Pedro: esta tarde no voy a poder viajar con usted a La Plata, como habíamos convenido, porque voy a salir con mis padres". Salí con ellos; toda la tarde y la noche fuera de casa. Regresamos a la una de la mañana. Suena el teléfono, extraño, a esa hora. Atiende mi madre: "Sí... sí... sí...". El tono de la voz termina de alarmarme. "¿Qué pasa?" Lo increíble. Inaceptable. No podía ser. Corrí a su departamento de Ayacucho y Paraguay. Sí, don Pedro había muerto. Allá me enteré: fué en el tren, al salir de Buenos Aires. Un derrame cerebral lo mató instantáneamente.

Días después, en su casa, con sus hijas, Sonia y Natacha, repasando el prólogo de don Pedro a la *Moral social,* de Hostos, leímos las siguientes líneas: "Volvió a Santo Domingo en 1900, a reanimar su obra. Lo conocí entonces: tenía un aire hondamente triste, definitivamente triste. Trabajaba sin descanso, según su costumbre. Sobrevinieron trastornos políticos, tomó el país aspecto caótico, y Hostos murió de enfermedad brevísima, al parecer ligera. Murio de asfixia moral".

Tardamos mucho en darnos cuenta de lo que había pasado. Después, la evidencia se hizo cada vez más fuerte. Faltaba don Pedro, faltaba su consejo, su apoyo. Faltaba, sobre todo, su verdad, aquella única religión suya de la verdad que heredó de Hostos, cuyas palabras citaba frecuentemente: "Dadme la verdad y os daré el mundo". Era uno de los pocos hombres buenos que quedaban. Huyó porque no pudo soportar más. De él nos quedan, a todos, sus libros, fundamentales en su tema; a los que lo conocimos, el luminoso recuerdo de su personalidad diamantina. Lástima, sí, que no haya escrito todo lo que pensaba. De uno de sus libros más densos de erudición, decía sonriendo: "Lo he escrito a medianoche". Pero en una sociedad falsa y absurda

como la que soportamos, no se le permitió contar con cinco horas diarias para lo suyo. Si nos hubiera dejado escrito todo lo que pensaba, ¡cuántos problemas nos resolvería, ahora que falta su palabra! "Se nos ha apagado la estrella de Belén", dijo Daniel Cosío Villegas en la Universidad Popular Alejandro Korn, de La Plata.

Y pienso que lo que deben hacer sus amigos, aquellos que lo conocieron y siguieron por años, es relatar los recuerdos que cada uno conserva de don Pedro, tal como lo han hecho varios después de su muerte: Ezequiel Martínez Estrada, Francisco Romero, Amado Alonso, Enrique Anderson Imbert, Salomón de la Selva, Julio Torri, Félix Lizaso, Alfonso Reyes, a quien debemos el más íntimo, estremecido, noble recuerdo de quien fué su gran amigo y maestro. Así no perderemos del todo la perspectiva del hombre.

Roy BARTHOLOMEW.

México, mayo de 1949.

Dimensión Imaginaria

TIEMPO LIBRE

Por *Jorge GUILLEN*

¿APARTAMIENTO? Campo recogido
Me salve frente a frente
De todo.

Jardín, no. Sin embargo...
Una atención de experto
Vigila,
Favorece esta pródiga ocurrencia.
¿Artificio de fondo?
Delicia declarada.
El césped
Nos responde a los ojos y a los pies
Con la dulzura de lo trabajado.

Yo. Solo.
¿Será posible aquí
—Centro ya fatalmente—
Una divagación, y solitaria?
Todo conmigo está,
Aunque no me columbre nadie ahora
Con sus ojos de insecto,
Su arruga de corteza,
Su ondulación de sol.

Siempre, siempre en un centro — que no sabe
De mí.
Seguro de alentar entre existencias

Con presión de calor tan evidentes,
Heme aquí solidario
Del día tan repleto,
Sin un solo intersticio
Por donde se deslice
La abstracción elegante de una duda.

Duden con elegancia los más sabios.
Yo, no. ¡Yo sé muy poco!
Por el mundo asistido,
Me sé, me siento a mí sobre esta hierba
Tan solícitamente dirigida.
¡Jornalero real!
También de mi jornada jornalero,
Voy pisando evidencias,
Verdores.

Esos verdores trémulos clarean
Plateándose, fúlgidos,
Bajo el sol, hacia el sol allí pendiente:
El álamo es más álamo.
De pronto
Se oscurece el rincón, las hojas pálidas.
Y el álamo despunta
Más juvenil aún:
Su delgadez se afila.

Vigor, y de verdores.
Bajo la mano quedan.
Hojas hay muy lucientes
Y oscuras.
¡Rododendros en flor!
Extendidos los pétalos,
Ofreciéndose al aire los estambres,
Muy juntos en redondo,
La flor es sin cesar placer de amigo.

En las tan entregadas
Corolas
Se zambullen avispas, abejorros,
Y con todo el grosor
Menudo de su cuerpo
—Venid—
Pesadamente sobre los estambres
Gravitan
Durante unos segundos exquisitos.

¡Oh danza paralela al horizonte!
Velocísima, brusca.
Se estremece ondulándose
La longitudinal
Libélula
Del atolondramiento.
Y un instante se posa entre sus alas
De rigor tan mecánico,
Y aturdiéndose irrumpe.

Así volante no verá esos grupos
De un amarillo altivo
Que avivan
Los rojos de su centro
Floral.
¡Cómo los quiere el aire soleado!
Aire que ignora entonces
Tanta flor diminuta
Recatada por hierbas.

Hierbas y hierbas. Con su hacinamiento
Me designan el soto:
Gran profusión en húmeda penumbra
De más calor, inmóvil.
¡Imperio del estío! — No absoluto:

Un agua.
Alguien, quizá asustado, brinca. Golpe
De repente y su estela. Son concéntricos
Círculos. ¿Una rana? Con su incógnita.

Estanque.
Vuelan, si no patinan,
—¿Buscando, ya jugando?—
Versátiles mosquitos presurosos.
Mosquitos: realidad también. ¡Qué extensa!
Poseo —no soñando— su hermosura,
Su plenitud de julio.
(¡Oh calidad real,
Oh sumo privilegio
Que adoro!) Centellean pececillos
—De una estúpida calma,
O agitándose en quiebros
Con sus ángulos súbitos
Que enfoca el sol: un haz
Dirigido a esta cima,
Este claro del agua, temblorosa
De múltiple reflejo
Sobre el zigzag del pez.
Onda, reflejo, variación de fuga:
Agua con inquietud
De realidad en cruces.
Veo bien, no hay fantasmas,
No hay tarde vaporosa para fauno.
Acción de trasparencia me confía
Su vívido volumen. ¡Cómo atrae!
Ya la mirada se demora, yerra
Por una superficie — que me expone
Con humildad la más sencilla hondura.
¿No hay nada? Nada apenas. ¿Un espejo?
Sobre el estanque y su candor me inclino.
¿Y si tal vez apareciese un rostro,

Una idea de rostro sobre el agua,
Y ante mí yo viviese, doble a gusto?
El estanque, novel pintor, vacila.
¿Alguien está naciendo, peleando?
Comienza a estremecérseme un testigo,
Dentro aún de mi propia soledad.
¿O es otro quien pretende así, tan torpe,
Desafiar mi vista y mi palabra
Desde fuera de mí, que le contengo?
Tiéndase, pues, visible entre las cosas.
¡Ah, que este sol concrete una apariencia!
Agua — espejo: ¿lo eres? Heme aquí.
Yo.
¿Por fin?
Yo.
¿Ahora?
Turbio espejo...
El agua no me quiere, se rebela,
Trivial, contra el semblante que le brinda
La conjunción de un hombre con la luz.
Entonces... ¡Bah! No importa. Mi capricho
No turbará —¡mejor!— las inocencias
Sabias, muy sabias de ese plano trémulo.
¡Contemplación risible de sí mismo,
Deleitarse —quizá morosamente—
O hablar en alta voz a la figura
Que yo sería con sustancia ajena!
Imposible careo sin sonrojo.
Feliz o no, ¡qué importa mi conato
De fantasma! ¿Fantasma? No consigue
Remontarse a tan leve ministerio.
¡Ay! Ya sé que ese esbozo sin final
Temblando con las ondas me diría:
Quiéreme. — ¡No! Así yo no me acepto.
Yo soy, soy... ¿Cómo? Donde estoy: contigo,

Mundo, contigo. Sea tu absoluta
Compañía siempre.
¿Yo soy?
Yo estoy
—Aquí, mi bosque cierto, desenlace
De realidad crujiente en las afueras
De este yo que a sí mismo se descubre
Cuando bien os descubre: mi horizonte,
Mis fresnos de corteza gris y blanca,
A veces con tachones de negrura.
Yo, yo soy el espejo que refleja,
Vivaves, los matices en mi fondo,
También pintura mía. ¡Rico estoy
De tanta creación atesorada!
Profundamente así me soy, me sé
Gracias a ti, que existes.
Me predispone todo sobre el prado
Para absorber la tarde.
¡Adentro en la espesura!
Como una vocación que se decide
Bajo esa estrella al propio ser más íntima,
Mi destino es salir.
Yo salgo hacia la tarde,
Que muy dentro me guarda,
Dentro de su verdad resplandeciente,
De este calor de siesta,
De este prieto refugio,
Más remoto en su pliegue de frescura,
—Hayas, hojas de cobre
Por alguien esculpidas—
Frente a ese surtidor que nunca cesa
De ascender y caer en un murmullo
Batido por espumas,
Por chispas.
¡Cómo brillando saltan y sonando!

—A merced de ese viento que es un iris—
Para todas las ondas del estanque!

Soy yo el espejo. Vamos.
Reflejar es amar.
. . . Y un amor se levanta en vuestra imagen,
¡Oh pinos! — con aroma
Que se enternece despertando restos
De mi niñez interna.
Allá, bajo el verdor inmarcesible,
Una tierra mullida por agujas.
¡Pinar!

La realidad alcanza
Su más claro apogeo, su hermosura.
¡Floresta! Surge hermosa, femenina
La aparición: escorzo que hacia mí
Promete,
Bajo una luz común, iluminarse,
Esclarecer su mocedad. Sí, sola,
Y por el campo en julio,
Por la vasta alegría, por el ocio.

Despacio,
Con el ligero empaque
Digno de la belleza,
Con la desenvoltura
Que atina,
¿Y ya próxima a mí?
Distante en reservada actualidad,
En su nimbo de sol embelesado,
Pisa el césped, se aleja.

¡Qué certidumbre de potencia cálida,
De forma en henchimiento,

En planta y prontitud!
La piel con su color de día largo,
El cabello hasta el hombro.
¿Para qué modelada
Durante el fortuito
Minuto
De visión? — Te querría.

La muchacha se aleja, se me pierde.
Profunda entre los árboles
Del soto,
Se sume en el terreno,
Bellísimo.
¡Cuánto lazo y enlace
Con toda la floresta, fiel nivel
De esa culminación
Regente!

Asciende mi ladera
Sin alterar su acopio de silencio.
Llamándome
Se ahonda el vallecillo.
Susurro:
En una rinconada de peñascos,
De la roca entre líquenes y helechos
Rezuma
Con timidez un agua aparecida.

Es un surgir suavísimo de orígenes,
Que sin pausa preserva
La mansedumbre del comienzo puro:
Antes, ahora, siempre
Nacer, nacer, nacer.
Una evaporación de gracias ágiles
Domina.

Más frescor se presiente — y en su joya.
Fatal: otra doncella.

¿De un estío no rubio? Pero erguida,
Sin querer invadiendo y no benévola,
Toda ajustada al aire que la ciñe,
Toda, toda esperando
La fábula que anuncia.
¿Paso? Pasó. Contigo
Mi júbilo, mi fe.
Me invade la delicia
De ti.

Anchura de la Tierra en variedad:
Respondo
Con amor a tus dádivas posibles.
He aquí más... Y cantos sobre arena.
También el arroyuelo,
Que se dispone a ser, ya me cautiva.
Y tú, chiquito y bronco. — ¡Te saludo,
Oh pájaro discorde!

Libre será mi tiempo
De veras derramándose entre muchos,
Escalas hacia todos.
Soy vuestro aficionado, criaturas.
Aficionado errante,
¡Ay! que me perdería
Si tú no me salvaras,
Gloriosa,
Tensión providencial de sumo abrazo.

Yo te veo presente en la floresta
Por donde
Tú continua, sin forma aquí, refulges.

El tiempo, libre, se acumula en cauce,
Pleno: tú, mi destino.
Me acumulo en mi ser,
Logro mi realidad
Por mediación de ti, que me sitúas
La floresta y su dicha ante mi dicha.

¡Cuánto impulso estival!
El cielo, que es humano, palidece.
El aire no, no deja por la fronda
De sonar como espíritu,
De ejercer su virtud
—Nunca invisible — de metamorfosis.
Frágil y en conmoción,
¡Cuánto equilibrio al fin —y deshaciéndose—
Que gana!

Hojas menudas. ¿Roble?
Fino el árbol fornido.
Retorciendo el ramaje desparrama
Su paz.
Murmullos de arboledas y aguas vivas
Se funden en rumor que va salvando,
Sosteniendo silencios.
Paz de tierras, de hierbas, de cortezas
Para el tiempo, ya libre.

Andando
Voy por entre follajes,
Por su sombra en sosiego sin mi sombra.

¿SE HABRA SALVADO EL ALMA DE DON QUIJOTE?

Por *Florentino M. TORNER*

ERUDITOS, críticos e historiadores vienen discutiendo desde hace muchos años sobre la ideología religiosa de Cervantes, y es cosa muy explicable que no lleguen a un acuerdo, porque la cuestión es difícil. En primer lugar, Cervantes, hombre de espíritu muy complicado, pudo en cierto grado cambiar —y sin duda cambió— de opiniones a lo largo de su castigada existencia. No tuvo ese respeto a su propia consecuencia que debe tener el filósofo si no quiere ver destruído, en un momento de distracción, un sistema de ideas cuya elaboración le costó muchas vigilias laboriosas y quizá muchos días intranquilos causados por las controversias que no habrán dejado de provocarle algunos colegas o muy sutiles o muy celosos. Cervantes no era un filósofo, aunque tuvo sus ideas acerca de las cosas más importantes del hombre y del mundo. Pero no era un filósofo, es decir, no era un hombre de pensamiento sistematizado que se hubiese obligado a sí mismo, y por la fuerza de su propio sistema, a moverse en una dirección mental determinada. Era, en cambio, como sabe todo el mundo, un enorme artista, y como tal dotado de esa flexibilidad de espíritu, de esa impresionabilidad, de esa universal sensibilidad y, por decirlo de una vez, de esa variabilidad genial sin cuya posesión no parece posible captar la innúmera diversidad de matices que imprimen carácter y peculiaridad a los ambientes físicos y sociales diferentes, ni, menos aún, percibir las recatadas intimidades de las muchedumbres de almas que un gran creador literario ha de hacer vivir en sus obras. Multiforme y cambiante tiene que ser el alma del artista. Sin esto, lejos de renovarse en cada una de sus fructificaciones sucesivas, caerá en seguida en el amaneramiento o repetición mecánica de sus mismas invenciones primeras.

En segundo lugar, el pensamiento de Cervantes indudablemente complicó más aún su prístina y espontánea complejidad por el hecho de haber tenido que manifestarse en un tiempo y en un país donde la razón, que sólo en plena libertad puede alzar el vuelo sin romperse las alas, tenía que moverse con muchas cautelas, constriñéndose vigilantemente a iniciar aleteos prometedores de un vuelo alto y poderoso, pero sin lograr término y madurez cabales a no ser desafiando riesgos tan amenazadores e inminentes, que sólo raros individuos de temple heroico osaban manifestarse sin disimulos ni disfraces. Disimuló Cervantes, por lo visto; y disimuló con habilidad extraordinaria, pues las muchas y grandes valentías que se atrevió a decir están dichas de tal suerte y con tan estudiado arte, que pudieron escurrirse a través de las mallas que sobre las expresiones del pensamiento tendían las rigurosas y varias censuras vigentes en aquellos días de España. Américo Castro, en un libro con justicia famoso,[1] ha dicho: "Al comenzar el estudio de lo que la Contrarreforma había puesto en Cervantes, senté como principio que la disimulación estaba en la base de aquel movimiento ideológico en lo religioso y en lo moral". En otro lugar del mismo libro, y de acuerdo con ese principio, ha dicho también Américo Castro: "Cervantes es un hábil hipócrita, y ha de ser leído e interpretado con suma reserva en asuntos que afecten a la religión y a la moral oficiales; posee los rasgos típicos del pensador eminente durante la Contrarreforma". Para este autor, Cervantes era un erasmista, es decir, un producto tardío del movimiento de ideas que en la primera mitad del siglo XVI suscitó en Europa el ilustre pensador de Rotterdam, el cual —adviértase de pasada— disimuló también mucho y muy sagazmente.

La actitud disimuladora de Cervantes se explica muy bien: de una nación que había hecho suya, como única razón de ser de su historia, la causa católica, y súbdito de reyes que habían instituído a sus reinos en algo así como el brazo armado del catolicismo contra cualquier herejía, Cervantes se vió obligado a conformar las expresiones de su espíritu, agudamente crítico y por lo tanto no siempre conformista, bajo las presiones del ambiente público nacional, que, como nadie ignora, actuaba con rigurosísima energía de procedimientos en la extirpación de las disidencias. Con disimulación tan perfecta supo escribir Cervantes, que consiguió engañar no sólo a los recelosos guardianes

[1] *El pensamiento de Cervantes.* Madrid, 1925.

españoles de la ortodoxia, sino a gentes sutilísimas de otras tierras y otros tiempos. Enrique Heine, por ejemplo, veía en nuestro escritor máximo a un hijo fiel de la Iglesia romana, poeta esencialmente católico cuyo pensamiento no ofrecía por ningún flanco la menor grieta por donde pudiera penetrar la duda. Otro alemán ilustre, Julio Klein,[2] pensaba que Cervantes era la misma intolerancia en materias de religión. Muchos críticos y comentaristas lo vieron así, aunque para ello tuvieran que forzar las cosas extremosamente. Tal es el caso de Helmut Hatzfeld,[3] figura relevante en el campo de la estilística, para quien Cervantes es la expresión más acabada del espíritu de la Contrarreforma. Conducido por este que muy razonablemente podemos llamar prejuicio, Hatzfeld descubre un matiz peyorativo en aquellas palabras que Ricote, el morisco expulsado de España, le dice a Sancho en el capítulo 54 de la segunda parte: "Pasé a Italia y llegué a Alemania, y allí me pareció que podía vivir con más libertad, porque sus habitadores no miran en muchas delicadezas; cada uno vive como quiere, porque en la mayor parte de ella se vive con libertad de conciencia". Mucho empeño es necesario para descubrir allí un matiz peyorativo, y no, sencillamente, una cauta alabanza de la libertad de conciencia. Hay, sin embargo, entre las palabras de Ricote, algunas que pueden inducir a la duda, y son aquellas en que dice que los alemanes "no miran en muchas delicadezas", como si fuese grosería o tosquedad, antónimos de delicadeza, dejar a cada uno vivir de acuerdo con sus personales convicciones. ¿En efecto quiso Cervantes poner esa intención peyorativa en las citadas palabras de Ricote, o, por el contrario, quiso decir, con el habilísimo disimulo que señaló Américo Castro, y con el acierto que únicamente puede conseguir un escritor tan dueño del idioma como él, que los alemanes eran tolerantes con la diversidad de creencias de los hombres? En cualquier diccionario puede verse que "tolerar" quiere decir tanto como "soportar con indulgencia" o "sufrir con paciencia" alguna cosa. Y hemos de recordar que el mismo Cervantes se burló, con la gracia que él solo tuvo entre los españoles, de todo género de intolerancias en el entremés titulado *El hospital de los podridos,* a donde iban a parar todos aquellos a quienes, por no poder sufrir con paciencia las peculiaridades del prójimo, se les pudría la sangre.

---

2 *Geschichte des spanischen Drama's,* 1872.
3 *Don Quijote als Wortkunstwerk,* 1927.

Muy bien hubiera hecho Hatzfeld en recordar otras palabras del *Quijote,* pronunciadas éstas por el propio héroe cuando respondió muy adecuadamente a las torpes y destempladas con que se atrevió a afrentarle el clérigo que frecuentaba el palacio de los duques (II, 31, 32). En aquella grave ocasión, dijo don Quijote, entre otras cosas de mucho sentido: "¿No hay más sino a trochemoche entrarse por las casas ajenas a gobernar a sus dueños, y habiéndose criado algunos en la estrecheza de algún pupilaje, sin haber visto más mundo que el que puede contenerse en veinte o treinta leguas de distrito, meterse de rondón a dar leyes a la caballería, y a juzgar a los caballeros andantes?" Dos cosas importantes, a lo que se me figura, son de considerar en las razones del héroe manchego. Es la primera la repulsa que le merecen la agresiva intolerancia y la violenta coerción con que esos "graves eclesiásticos, de estos que gobiernan las casas de los príncipes", tratan de reprimir las opiniones que difieren de las suyas. Este clérigo destemplado era, sin duda, pupilo indicadísimo del hospital de los podridos. Y la segunda cosa es la valiente indignación con que rechaza las intromisiones arbitrarias en el privado de las almas, o sea en el gobierno y régimen de las casas ajenas, perpetradas muchas veces por sujetos ignorantes que se arrogan el derecho de imponer leyes a las conciencias. Se me figura que en las indignadas palabras de don Quijote hay una clara y expresa condenación de la intolerancia y una defensa implícita y no menos clara de la libertad de opiniones y creencias. Puestas en relación con las de Ricote, eliminan de ellas todo matiz peyorativo.

En tres cosas ha insistido particularmente la Iglesia de Roma para gobernar a los hombres, y son el amor, la muerte y el criterio de bondad. Pues bien, con alguna frecuencia anda Cervantes en esas tres cosas fundamentales por senderos que no son precisamente los de la Iglesia. Su constante benevolencia para las culpas del amor, su tolerancia para las transgresiones que Eros inspira, lo sitúan fuera y bastante lejos de la política eclesiástica en este campo escurridizo y lo substraen a la fuerza del primer resorte de poder que la Iglesia maneja. "Ya sabemos —dice Américo Castro— que Cervantes no ha presentado nunca un adulterio que en el fondo no apruebe o disculpe". No sé si yo me arrojaría a decir otro tanto; pero lo ha dicho alguien más autorizado, y ahí queda dicho. Lo cierto es que son muchas, en las obras de Cervantes, las doncellas que, apasionadas de

amor, se entregan a sus amantes sin detenerse en demasiados escrúpulos; y, asimismo, no son pocas las mujeres casadas que ceden ante el empuje de la misma fuerza. Por lo general, Cervantes nos las presenta con un especial afecto de simpatía piadosa; porque no son mujeres viciosas, que éstas no tienen disculpa, sino mujeres enamoradas. Muchas veces se ha dicho que comprender es perdonar. Por esta senda, que no es la de la Iglesia de Roma, no iba Cervantes en mala compañía, sino, al contrario, en la mejor del mundo. Pues en el *Evangelio* de Lucas, VII, 47, leemos que Cristo le dijo a Simón el fariseo, refiriéndose a la mujer pecadora que con sus lágrimas y cabellos le limpiaba los pies: "Por lo cual te digo que sus muchos pecados son perdonados, porque amó mucho; mas el que perdona poco, poco ama". Y en Juan, VIII, 11, el mismo Jesús le dice a la mujer adúltera: "Ni yo te condeno: vete, y no peques más". De donde resulta que los caminos del cristianismo son más anchos que los de Roma.

En cuanto a la muerte sin confesión ni ritual eclesiástico, también ha dicho algo Cervantes. Y no se trata, en el caso, de una muerte por accidente inesperado, sino de una muerte en que el falleciente, español, cultivado y en plena conciencia, deja dispuesto cómo han de ser su enterramiento y funerales. Grisóstomo, el desesperado amador de la esquiva Marcela, dejó ordenado en su testamento "que lo enterrasen en el campo, como si fuera moro", según la expresión del cabrero que refiere a don Quijote la historia lamentable de aquel amor (I, 12). Y, en efecto, Grisóstomo, "grande hombre de componer coplas, tanto que él hacía los villancicos para la noche del nacimiento del Señor y los autos para el día de Dios, que los representaban los mozos de nuestro pueblo, y todos decían que eran por el cabo", aquel Grisóstomo poeta religioso fué enterrado en campo abierto, sin ninguna asistencia eclesiástica ni ceremonia religiosa (I, 14). Es lo más notable que ni Cervantes, ni don Quijote, ni ninguno de los numerosos espectadores tuvieron una sola palabra de reprobación para aquel enterramiento pagano y civil al cual asistieron con grande y emocionada expectación.

Veamos ahora el criterio de bondad. Creo yo que Cervantes respetaba el de la Iglesia; pero pensaba que hay una bondad, y hasta una santidad, extraeclesiásticas, cosa en la cual no hallamos nada que nos sorprenda, porque muchas veces hemos visto expresado ese concepto de una santidad laica tanto en

gentes sencillas del pueblo como en personas de gran cultivo intelectual. En nuestros mismos días, y en España, vimos cómo de un gran español, eminente por su sabiduría y sus virtudes, se dijo que era "un santo laico", pues, aunque muy virtuoso, vivió y murió fuera del seno de la Iglesia, la cual nunca le disimuló una hostilidad muy viva. ¿No era también una especie de santo laico aquel Caballero del Verde Gabán con quien hicieron amigable y gustoso conocimiento don Quijote y Sancho en un camino de la Mancha? Cuando Sancho oyó la relación que, con modestia y naturalidad ejemplares, hizo el caballero de su modo de vida, se arrojó del rucio y fué a besarle los pies. Sorprendióse don Diego de Miranda y dijo: "¿Qué hacéis, hermano? ¿Qué besos son estos? Déjeme besar —respondió Sancho—, porque me parece vuestra merced el primer santo a la jineta que he visto en todos los días de mi vida" (II, 16). ¿No va implícito aquí el reconocimiento de un criterio humano y laico de bondad y de virtud que, al margen del criterio eclesiástico, y aun quizá frente a él en ocasiones, establece sus valoraciones sobre los méritos sociales y civiles del hombre?

Los tiempos de Cervantes en España fueron tiempos de catolicismo militante y agresivo. Para un ortodoxo de esa confesión, fueron aquéllos tiempos heroicos y gloriosos. Como dice Menéndez Pidal en la introducción a la monumental *Historia de España* que está dirigiendo, "la religiosidad hispana tiene su máximo florecimiento en los siglos XVI y XVII". Las gentes católicas españolas de nuestros días sienten la nostalgia de aquellos siglos y quisieron retornar a ellos dando marcha atrás al reloj de la historia. El mismo autor ilustre a quien acabo de citar registra igualmente ese estado de espíritu del tradicionalismo español. "El pensamiento tradicionalista —dice— aprueba en total la actuación de España en los siglos XVI y XVII; entonces alcanzó la nación su mayor poder y gloria, produciendo las más brillantes manifestaciones de la actividad en todos los órdenes de la vida. El pensamiento y la acción desarrollados en esa época áurea son consustanciales con el genio hispano y han de tomarse como programa que España debe seguir en todo tiempo, si no quiere renunciar a su propia esencia; nuestro decaimiento procede de haber sido abandonada la dirección que marcaron esos siglos de oro". Siglos heroicos, glorias inmarcesibles... Pues bien: es cosa que merece comentario el hecho de que a Cervantes no sólo no le pareciesen los suyos tiempos grandes en

virtudes y venturas, sino que, por el contrario, con su acostumbrada habilidad, aprovechó algunas coyunturas para juzgarlos con rigor durísimo. En el discurso a los cabreros (I, 11) dice don Quijote, aludiendo a la seguridad de que en pasadas edades habían gozado ciertas virtudes: "Y ahora en nuestros detestables siglos no está segura ninguna". En el discurso de las armas y las letras, el mismo don Quijote señala con fuerza el contraste de los tiempos antiguos con los "calamitosos" tiempos en que él vive. Pero la opinión de don Quijote es recusable, ya que vivía en plena quimera. No lo es, en cambio, la de persona tan equilibrada, inteligente y benigna como don Diego de Miranda, quien, habiendo escuchado a don Quijote explicar cuáles eran su profesión y ejercicio, le dijo: "No me puedo persuadir que haya hoy en la tierra quien favorezca viudas, ampare doncellas, ni honre casadas, ni socorra huérfanos"... (II, 16). Es decir, que un sincero y piadoso creyente opina de aquellos tiempos suyos, tan señalados por la exaltación del sentimiento católico, que no había entonces en el mundo quien ejercitase las nobles virtudes de la generosidad y la justicia. Evidentemente, Cervantes no confundía las cosas y se complacía, por los medios que estaban en sus manos, en puntear las íes.

Aun son más llamativos los casos en que Cervantes se divierte imaginando parodias burlescas de ritos y prácticas religiosos. En su primera salida, don Quijote fué armado caballero por un ventero socarrón, quien "trajo luego un libro donde asentaba la paja y cebada que daba a los arrieros, y con un cabo de vela que le traía un muchacho, y con las dos ya dichas doncellas, se vino a donde don Quijote estaba, al cual mandó hincar de rodillas y leyendo en su manual (como que decía alguna devota oración), en mitad de la leyenda alzó la mano y dióle sobre el cuello un gran golpe y tras él con su misma espada un gentil espaldarazo, siempre murmurando entre dientes como que rezaba" (I, 3). Mucho se ha comentado la *mutatio caparum* que Sancho hizo poniendo a su rucio los arreos que adornaban la montura del infeliz barbero a quien don Quijote despojó del baciyelmo de Mambrino (I, 21), pues hay quienes han juzgado insigne irreverencia designar los cambios que Sancho operó en su pollino con la misma expresión latina que designa el cambio de indumento que en determinada época del año hacen los cardenales en Roma.

Entre las varias cosas en que don Quijote de la Mancha imitó al gran Amadís de Gaula cuéntase la afición a cambiar de nombre. Antes de llamarse por su nombre verdadero e inmortal de Amadís de Gaula, éste se había llamado el Doncel del Mar, y sucesivamente fué conocido con los de Caballero de la Verde Espada, Caballero del Enano y Caballero Griego. También se llamó Beltenebros, cuando se retiró a la Peña Pobre para hacer penitencia de amor por su señora Oriana. Alonso Quijano se bautizó a sí mismo con el magnífico nombre de don Quijote de la Mancha; aceptó después muy complacido el de Caballero de la Triste Figura con que lo denominó Sancho (I, 19); pero tardó poco en dejarlo para adoptar el de Caballero de los Leones. Con el pintoresco y descriptivo nombre de Caballero de la Triste Figura se entregó don Quijote a su amorosa penitencia en Sierra Morena, donde imitó cuanto pudo la de Beltenebros en la Peña Pobre. Díjose don Quijote: "Ea, pues, manos a la obra, venid a mi memoria, cosas de Amadís, y enseñadme por dónde tengo de comenzar a imitaros; mas ya sé que lo más que él hizo fué rezar y encomendarse a Dios. Pero ¿qué haré de rosario, que no lo tengo? En esto le vino al pensamiento cómo lo haría, y fué que rasgó una gran tira de las faldas de la camisa, que andaban colgando, y dióle once nudos, el uno más gordo que los demás, y esto le sirvió de rosario el tiempo que allí estuvo, donde rezó un millón de avemarías" (I, 26). Demasiado cruda era, a no dudarlo, la parodia. Por eso, el texto que acabo de copiar, tomado de una edición corriente que reproduce el de la primera de 1605, apareció muy descargado en la segunda de aquel mismo año, la cual únicamente dice: "Mas ya sé que lo más que él hizo fué rezar, y así lo haré yo: y sirviéronle de rosario unas agallas grandes de un alcornoque, que ensartó, de que hizo un diez". Nada tuvo que decir de este episodio don Miguel de Unamuno.[4] Lo señaló, en cambio, Américo Castro, advirtiendo las diferencias entre las dos primeras ediciones; pero tampoco se extendió en más análisis sobre el curiosísimo pasaje.

Muy significativo encuentro otro momento de la obra, y es aquel (II, 56) en que Sancho Panza, abandonando en medio de la noche su Insula Barataria, cae en una sima con rucio y todo. Un buen trecho caminó por aquel obscuro fondo el pobre Sancho, que, en el colmo de la angustia, se decidió al fin por

[4] *Vida de Don Quijote y Sancho.* Madrid, 1906.

pedir auxilio con grandes voces. Don Quijote, que aquella mañana había madrugado a pasear meditando por los alrededores del castillo de los duques, oyó las voces y acercándose al borde de la sima inquirió: "Por eso, dime quién eres, que me tienes atónito, porque si eres mi escudero Sancho Panza, y te has muerto, como no te hayan llevado los diablos y por la misericordia de Dios estés en el purgatorio, sufragios tiene nuestra santa madre la Iglesia católica romana bastantes a sacarte de las penas en que estás, y yo que lo solicitaré de ella por mi parte con cuanto mi hacienda alcanzare; por eso, acaba de declararte y dime quien eres. —¡Voto a tal! —respondieron—, y por el nacimiento de quien vuestra merced quisiere, juro, señor don Quijote de la Mancha, que yo soy su escudero Sancho Panza, y que nunca me he muerto en todos los días de mi vida"... Muchas observaciones suscitan estas palabras de los dos personajes. Por de pronto, observemos la graciosa malicia con que ahí queda de manifiesto la incongruencia entre los medios que la Iglesia ofrece y las angustias del hombre que se encuentra perdido en una situación dolorosa en que es apremiante el auxilio eficaz. ¡Remedios para los muertos, cuando lo necesario son auxilios para los vivos a quien la desgracia tiene abatidos y maltrechos! Y si, al menos, esos sufragios de la Iglesia fueran gratuitos... Pero don Quijote sabe que no lo son, y ya está dispuesto a solicitarlos aun a costa de toda su hacienda. Manos activas y unas simples cuerdas eran todos los sufragios que Sancho necesitaba en el amargo trance, y sin más recursos que esos, en efecto, lo sacaron de la lóbrega sima.

No era, sin embargo, don Quijote, muy inclinado a las expresiones extremadas de piedad. Repetidas pruebas de ello encontramos en el curso de su historia. Una de tales pruebas son las razones con que hizo callar a Sancho cuando, montados ambos en el Clavileño (II, 41), el escudero, con lágrimas en los ojos y en la voz, pidió a todos los circunstantes "que le ayudasen en aquel trance con sendos paternoster y sendas avemarías". A lo cual don Quijote exclamó muy irritado: "Ladrón, ¿estás puesto en la horca por ventura, o en el último término de la vida, para usar de semejantes plegarias?" Sin duda pensaba el caballero que únicamente en la necesidad postrera debe acudirse a los recursos supremos, como es el de encomendarse a Dios con tanto encarecimiento; y no hacer lo que hace el vulgo apocado, que a cada paso y para cosas nimias, o aun a

veces inconvenientes, implora la asistencia divina entre llantos y oraciones. Sancho, lleno de invencible espanto, hubo de callarse, pero no sin decir antes: "Tápenme; y pues no quieren que me encomiende a Dios ni que sea encomendado, ¿qué mucho que tema no ande por aquí alguna región de diablos que den con nosotros en Peralvillo?" No pensemos que fuera don Quijote hostil a la oración; pero sí lo era a la supersticiosa flaqueza que ante cualquier nadería acude a solicitar alborotadamente todos los poderes de la corte celestial.

¿De dónde procedía esa relativa frialdad piadosa de don Quijote? No lo sé; pero, conjeturando, llegó a pensar que quizá procedía de la íntima convicción de que ni el mismo cielo lo puede todo. Pues si, como afirma el proverbio latino, nadie está obligado a lo imposible, ¿quién sabe si ese *nadie* no envuelve a la misma potestad divina? No encuentro expresada esta opinión por la boca de don Quijote, aunque algunos individuos con quienes tuvo trato pasajero sustentaban la de que hay cosas que pueden limitar esa potestad, y entre ellas la voluntad humana; opinión ésta extraordinaria y atrevidísima manifestada por aquel joven don Luis que, para seguir a la mujer a quien amaba y de quien era correspondido, se disfrazó de mozo de servicio y, habiéndole hallado los enviados de su padre, uno de éstos le comunica la obligación en que están de volverlo a su casa (I, 44). A lo cual respondió don Luis: "Eso será lo que yo quisiere y el cielo ordenare", donde la voluntad celeste aparece pospuesta y subordinada a una vigorosa voluntad humana. La respuesta del servidor es aún más expresiva: "¿Qué habéis de querer, o qué ha de ordenar el cielo fuera de consentir en volveros? Porque no ha de ser posible otra cosa". Donde es también la voluntad humana quien determina lo que es posible y lo que es imposible, y a esa determinación queda sometida la potestad del cielo, la cual, en opinión del criado, no puede nada contra lo que, en su humana apreciación, no es posible sencillamente por ser opuesto a la orden que le ha dado su amo.

Si el humorismo crítico de Cervantes no se detuvo ni aun delante de las cosas pertinentes al orden religioso, ¿por qué iba a detenerse ante las cosas que no son más que humanas, y en ocasiones hasta demasiado humanas? Si la Iglesia, sus gentes y sus prácticas sufrieron las picaduras del sutil aguijón cervantino, ¿por qué no habían de sufrirlas el gobierno seglar y sus jerarquías? En la sabrosa conversación que don Quijote tuvo con

los duques, y que nos es relatada en el capítulo 32 de la segunda parte del libro, entre otros diversos asuntos hablaron de las aptitudes de Sancho para gobernar la Insula Barataria, y allí manifestó don Quijote su opinión de que la ignorancia del fiel y gracioso escudero no era obstáculo al desarrollo de una buena gestión gubernativa, pues "por muchas experiencias sabemos que no es menester ni mucha habilidad ni muchas letras para ser uno gobernador, pues hay por ahí ciento que apenas saben leer y gobiernan como unos gerifaltes". Vemos, pues, que no eran pocos los gobernadores ignaros, según don Quijote. Si más de cien comedias de Lope pasaron en veinticuatro horas de las musas al teatro, nada puede extrañarnos que más de cien sujetos hayan pasado en el corto plazo de un día del coro adulador de algún poderoso a los estrados de cualquier gobierno. Sobre este punto de los gobernantes, también a Sancho se le ocurrían espinosas agudezas. Exponiendo el futuro gobernador a la duquesa su propósito de llevarse consigo al amado rucio, la señora se mostró muy contenta, porque allí el paciente borrico sería bien atendido y hasta quizá jubilado del trabajo. No anduvo Sancho remiso en contestarle: "No piense vuestra merced, señora duquesa, que ha dicho mucho; que yo he visto ir más de dos asnos a los gobiernos, y que llevase yo el mío no sería cosa nueva". El irónico equívoco es tan claro, que no necesita explicaciones ni exégesis.

Pues, ¿y la aristocracia, la clase de "los soberbios grandes"? Para formar en ella sin desdoro no hacían falta más méritos que para ser gobernador. Como Sancho dijese en cierta ocasión (I, 21) que para ser conde le bastaba con ser cristiano viejo, su amo le secundó añadiendo: "Y aún te sobra". Como si la simple condición de cristiano viejo, común a nobles y plebeyos, fuera mérito excesivo para figurar en los cuadros brillantes de la aristocracia titulada. "No hace falta tanto para ser conde", vienen a significar las palabras de don Quijote, con la cual podemos entrever que en el fondo de su pensamiento se agazapaba la grave sospecha de que había condes que *ni siquiera* eran cristianos viejos, como lo eran Sancho y tantos y tantos labriegos de los campos de España.

ADVIERTO ahora que estoy incurriendo en una confusión vituperable, pues mezclo sin reparo el pensamiento de Cervantes y el de don Quijote, como si fuesen el de una y la misma persona,

cosa de la cual ando muy lejos de estar persuadido. Antes al contrario, se me figura que don Quijote no sólo pensaba por su propia cuenta, sino que en ciertos negocios se atrevió a pensar con mayor holgura que Cervantes. Cervantes era cuerdo, y por lo tanto ejercía sobre sus palabras y acciones una previa censura vigilante y rigurosa. Don Quijote era loco, y en consecuencia procedía en todo con la soltura y desconsideración propias de los dementes. El pensamiento de Cervantes, enmascarado o diluído por el disimulo y la prudencia, es difícil de penetrar. El de don Quijote, más claro y expreso, se deja calar más fácilmente. Por esta razón, y con el fin de hallar acceso más despejado a las complicaciones ideológicas de nuestro libro, dejaré a un lado, en lo posible, el pensamiento de Cervantes y me atendré con más exclusividad a las ideas, palabras y actos de don Quijote. Si al terminar la lectura de estas páginas alguien pudiera pensar que fué mi propósito convertir al singular caballero y a su creador en anticlericales al uso de los que en época todavía no lejana conocimos en España, me preocuparía mucho, porque no me sería nada grato verme de pronto confundido y anegado en el "detritus de la crítica romántica (mal conocida)" que Américo Castro denunció "en quienes se afanan hoy por presentarnos un *Quijote* anticlerical, evangélico o anagramático".[5] Yo, por mi parte, creo que ni don Quijote ni Cervantes eran anticlericales del género aludido; pero creo también que ninguno de los dos era un incondicional de la Iglesia. De alma esencialmente religiosa ambos, ponían diferencias claras entre la verdadera religiosidad cristiana y muchas de las prácticas habituales de la Iglesia, de los eclesiásticos y de los fieles.

Don Quijote es preclaro índice de lo que podríamos llamar el caballero cristiano. Era creyente, era bondadoso, y cuando gozaba de salud mental sus convecinos le llamaban Alonso Quijano el Bueno. Sus creencias religiosas tienen hondas raíces, y en algunas ocasiones las manifiesta con vivo fervor. Siente por el estado eclesiástico, cuando lo representan personas discretas y virtuosas, grande y sincero respeto. Así, cuando van a buscarle a Sierra Morena maese Nicolás, el barbero, y el licenciado Pero Pérez, cura de su lugar, don Quijote ofrece su cabalgadura al eclesiástico con muchas demostraciones de acatamiento y reverencia. Como el buen clérigo no aceptase el ofrecimiento, don Quijote, que pugnaba por apearse, le dijo: "Dé-

[5] Introducción a *El pensamiento de Cervantes.*

jeme vuestra merced, señor licenciado, que no es razón que yo esté a caballo, y una tan reverenda persona como vuestra merced esté a pie" (I, 29). El licenciado Pero Pérez era buena persona y muy instruída, como era hombre inteligente y cultivado el canónigo de Toledo que durante un buen trecho acompañó a don Quijote y su comitiva cuando, en los últimos capítulos de la primera parte, el caballero iba conducido a su pueblo en una jaula. Con el señor canónigo departe don Quijote en plática tan cortés como sabrosa. Don Quijote era creyente, y sólo reverencia tenía para los eclesiásticos dignos y discretos. Sin embargo, nunca se les entregaba sin alguna reserva, y esto ni aun a su convecino el buen licenciado Pérez. En el capítulo I de la segunda parte se resiste a comunicar al cura y al barbero un gran remedio que ha encontrado para asegurar la prepotente grandeza de España. El barbero jura guardar el secreto, y el eclesiástico lo abona y fía. "Y a vuestra merced, ¿quién le fía, señor cura?", dijo don Quijote, palabras que traslucen una palmaria desconfianza en la buena fe del licenciado Pérez, a quien, no obstante, don Quijote conocía bien y estimaba mucho.

En el primer capítulo de la historia, el autor nos presenta a su egregio personaje y nos instruye acerca de su vida, hacienda y ejercicios. Aunque la relación es detallada, no hay la menor alusión a prácticas religiosas, y así nos quedamos sin saber si don Quijote asistía a la misa por lo menos los domingos y fiestas de guardar. Es de suponer que sí, dada su buena amistad con el licenciado Pero Pérez, pues no se la tendría éste tan verdadera si el hidalgo fuese un feligrés rebelde; pero lo cierto es que nada se nos dice acerca de punto tan considerable. Después, todo a lo largo de la historia, ni una sola vez vemos a don Quijote acercarse a un templo ni a una ermita para cumplir obligaciones religiosas. Me llama la atención que ni Unamuno ni otros comentaristas del libro hayan reparado en esto, lo cual es tanto más de notar cuanto que, según nadie ignora, don Quijote imitó en muchos puntos a su predecesor Amadís de Gaula. Pues bien, Amadís era piadosísimo y celoso cumplidor de sus deberes religiosos. Muy devoto de la Virgen, en diversas ocasiones le vemos orar y encomendarse a ella con fervor extraordinario, y hasta llegó a fundar un monasterio bajo su santísima advocación. Don Quijote no era tan piadoso. Ni siquiera una sola vez le vemos acercarse a un templo, ermita o monasterio. Cuando, en su nocturna excursión al Toboso (II, 9), él y San-

cho llegaron a la iglesia mayor del pueblo, nuestro héroe no tuvo más palabras que éstas: "Con la Iglesia hemos dado, Sancho", sobre las cuales han llovido a torrentes los comentarios más diversos. Sólo a la hora de la muerte pidió confesión y recibió entonces todos los sacramentos, "que en tales trances como éste —dijo— no se ha de burlar el hombre con el alma". Mucho me gustaría saber si don Quijote, al fin salvó la suya. Era creyente, y nos consta que era buen cristiano; pero, desde luego, no era muy aficionado a las solemnidades y ritos de la Iglesia. Nada me extraña, tampoco, que toda la distinguida compañía congregada en la venta, o sea Dorotea, Luscinda, don Fernando y Cardenio, tratara a la hermosa Zoraida con las mayores demostraciones de afecto y simpatía aun después de saber que todavía no estaba bautizada (I, 37).

Es verdad que don Quijote no se parecía a Amadís en el temperamento y carácter. El de Gaula era un sentimental propenso al llanto, de suerte que las lágrimas muchas veces le inundaban el rostro. En ocasiones hasta llegó a desmayarse a fuerza de llorar, como se nos cuenta en el capítulo 3, libro segundo, de su verídica historia. Don Quijote no era llorón, sino colérico, y con gran facilidad pasaba del dicho al hecho. Con notable frecuencia, sus invocaciones religiosas servían para reforzar amenazas y no para apoyar sentimientos piadosos o caritativos. Esto ocurre especialmente en la segunda parte del libro. A su propia sobrina, que osó negar la verdad de las historias de caballerías, increpó don Quijote con tremenda iracundia: "Por el Dios que me sustenta —le dijo—, que si no fueras mi sobrina derechamente como hija de mi misma hermana, que había de hacer tal castigo en tí, por la blasfemia que has dicho, que sonara por todo el mundo" (II, 6). Mucho tendría que multiplicar las citas si quisiera yo registrar aquí todas las veces que nuestro héroe se dirige a su escudero con palabras análogas a aquellas aspérrimas que le lanzó cuando ambos buscaban de noche el palacio de Dulcinea por las callejas del Toboso: "¡Maldito seas de Dios mentecato! ¿A dónde has hallado tú que los alcázares y palacios reales estén edificados en callejuelas sin salida?" (II, 9). Hasta delante de los duques dejaba escapar don Quijote, arrebatado por su temperamento colérico, expresiones como la que dirigió a Sancho sólo porque abusaba de los refranes: "¡Maldito seas de Dios y de todos sus santos, Sancho maldito!" (II, 34). Más impresionante aún fué el juramento que hizo por

el Criador de todas las cosas y por los santos cuatro Evangelios, de tomar entera venganza de don Sancho de Azpeitia, el valiente vizcaíno que en leal combate le había roto la celada (I, 10). Demasiado sabía don Quijote que ni tales sentimientos ni tales expresiones son propios de un alma cristiana; como que él mismo, en cierta ocasión amonestó a Sancho diciéndole: "Mal cristiano eres, Sancho, porque nunca olvidas la injuria que una vez te han hecho" (I, 21). Pero la cólera podía con él más que los buenos principios. Por lo demás, no era don Quijote la única persona a quien se le oían juramentos desaforados, pues también el mozo Andrés, que don Quijote había librado provisionalmente de los azotes de Juan Haldudo, le deseó al caballero la maldición de Dios cuando por segunda vez se encontraron en los caminos de la vida (I, 31).

Al inteligente Vivaldo, que asistió con don Quijote al pagano enterramiento de Grisóstomo, le parecía muy mal de los caballeros andantes que, en el acometer de una empresa donde peligraba la vida, se encomendasen a sus damas y no a Dios, "como cada cristiano está obligado a hacer en peligros semejantes". Arguyóle don Quijote que, en efecto, era uso consagrado entre los caballeros andantes invocar a sus damas, mas que no por eso había de entenderse que dejaran de encomendarse a Dios, para lo cual les queda tiempo y lugar en el discurso de la aventura (I, 13). Con todo, justo es reconocer que algunas veces, no muchas según ya se ha advertido, don Quijote se encomendó a Dios antes que a Dulcinea, anteponiendo como buen creyente la devoción a la obligación. Como le dijese Vivaldo que ni siquiera la orden de los frailes cartujos era tan estrecha como la de la andante caballería, admitió don Quijote que tan estrecha quizás lo era; pero no tan necesaria en el mundo. Mucho incitan al comentario estas palabras del caballeros, porque, anteponiendo la acción a la contemplación, vienen a decirnos que no son retiro y plegaria lo que más importa, sino la acción conducida al logro de la justicia y el bien, y esta operosa finalidad es la que mueve, según don Quijote, el brazo de los caballeros. Cada uno elige su camino en la vida, y aunque la elección sea muy diferente, todos pueden, como el camino sea bueno, encontrarse al final de los tiempos en el seno de la eterna beatitud, pues las veredas de la santidad son muy diversas. Sancho llegó a persuadirse de que la fama de los santos, que son venerados "con aprobación y licencia de nuestra santa ma-

dre Iglesia", es mejor fama que la de los caballeros andantes, e instó a don Quijote para que, abandonando la caballería, se diesen a ser santos; y concluyó que "más vale ser humilde frailecico de cualquier orden, que valiente y andante caballero". Muy atento le escuchó don Quijote, y al fin le respondió: "Todo eso es así; pero no todos podemos ser frailes y muchos son los caminos por donde lleva Dios a los suyos al cielo; religión es la caballería, caballeros santos hay en la gloria" (II, 8). Reaparece aquí aquella idea de la santidad laica, importante en sí misma y muy sugestiva; pero no cuento ahora con vagar suficiente para tratarla despacio.

Conviene que insistamos en que don Quijote era un espíritu profundamente religioso. Creía en Dios con fe grande y entera, y pensaba que en temerle está la sabiduría; de tal suerte, que este santo temor es lo primero que aconsejó a Sancho cuando éste iba a hacerse cargo del gobierno de la Insula Barataria (II, 42). Ya mucho antes (II, 20) le había dicho a su escudero, con un ribete irónico: . . . "yo no acabo de entender ni alcanzar cómo siendo el principio de la sabiduría el temor de Dios, tú, que temes más a un lagarto que a él, sabes tanto".

No obstante el respeto que en general sentía don Quijote por el estado eclesiástico, varias veces acometió a gentes de iglesia, y él, que solía salir tan malparado de sus aventuras, no siempre salió de éstas tan aporreado como era costumbre. Delante de la comitiva en que venía el bravo vizcaíno cabalgaban en gigantescas mulas dos frailes de la orden de San Benito. A ellos fué a quienes primero cortó el paso don Quijote diciéndoles: "Gente endiablada y descomunal, dejad luego al punto las altas princesas que en ese coche lleváis forzadas; si no, aparejaos a recibir presta muerte por justo castigo de vuestras malas obras". Los frailes, suspensos ante la figura y palabras de don Quijote, le respondieron: "Señor caballero, nosotros no somos endiablados ni descomunales, sino dos religiosos de San Benito, que vamos nuestro camino y no sabemos si en este coche vienen o no ningunas forzadas princesas". No se dejó persuadir don Quijote, y así les contestó: "Para conmigo no hay palabras blandas, que ya os conozco, fementida canalla", y arremetiendo contra ellos derribó al uno mientras el otro huía a todo el correr de su fuerte mula. Sancho, que andaba atento a la ganancia de un botín lucrativo, se apeó de su rucio y comenzó a despojar al caído de sus hábitos. Dos mozos que acompañaban a los frailes

se lanzaron sobre Sancho y lo molieron a golpes hasta dejarlo sin sentido. Es curioso advertir que en esta aventura, don Quijote, que iba sólo empujado por el afán de gloria y de justicia, salió vencedor e indemne, en tanto que resultó molido el desgraciado Sancho, a quien animaba el deseo de granjería.

Me interesa particularmente señalar el motivo por el cual don Quijote atacó a los dos frailes: los creyó secuestradores, y pensó que en el coche que detrás de ellos venía llevaban forzadas a unas princesas.

Más importante que éste es el episodio que se nos relata en el capítulo 19 de la primera parte, o sea el encuentro de don Quijote con el cortejo fúnebre de encamisados o encapuchados que acompañaban a un difunto. Era noche cerrada y los encamisados portaban gran multitud de lumbres. El estupendo espectáculo inmediatamente puso en ebullición la fantasía del caballero, a quien se le figuró que la litera que conducían "eran andas donde debía de ir algún malherido o muerto caballero, cuya venganza a él solo estaba reservada". En esta opinión, paróse en mitad del camino, conminó a los del cortejo a detenerse y les preguntó qué llevaban en las andas y si habían hecho o les habían hecho algún desaguisado. Contestándole uno de los encamisados que no tenían tiempo que perder y que, por lo tanto, no se detendrían, picóse mucho don Quijote de semejante respuesta y asió del freno a la mula del respondón. Espantóse el animal y dió con el encamisado en tierra, comenzando de esta suerte la gran tremolina que puso en fuga a los compañeros del caído. Acercóse a éste don Quijote, y pensando el infeliz encamisado que la intención del caballero era rematarlo, empezó a implorarle que no lo matase, pues cometería "un gran sacrilegio, que soy licenciado y tengo las primeras órdenes". Sorprendentes fueron las razones con que le repuso don Quijote: "Pues ¿quién diablos os ha traído aquí, siendo hombre de iglesia?" Como si fuera cosa sospechable que los diablos inspirasen los actos de los eclesiásticos. Mas no quiero extremar el prurito interpretativo incurriendo en la culpa de forzar a don Quijote a decir cosas en las que muy probablemente no pensó el buen caballero. De todos modos el encamisado, al explicar a don Quijote cómo él y otros once sacerdotes iban acompañando a su tierra de Segovia el cadáver de un caballero que había fallecido en Baeza de unas calenturas pestilentes, confesó que si bien

había dicho que era licenciado, no era más que bachiller, reconociéndose de esta guisa culpable de un embuste dictado por el miedo. Quiso don Quijote justificar su desmán alegando que el daño había estado en venir como venían, "de noche, vestidos con aquellas sobrepellices, con las hachas encendidas, rezando, cubiertos de luto, que propiamente semejabais cosa mala y del otro mundo". ¿Cómo no hemos de detenernos aquí a pensar un instante? Pues es para asombrar a cualquiera que un cortejo de gentes con vestiduras eclesiásticas, como son las sobrepellices, enlutadas, que es el color habitual de las ropas talares y de duelo, y rezando, que es la ocupación profesional de los clérigos, le pareciesen a don Quijote "cosa mala y del otro mundo". Entretanto, el contumaz Sancho se ocupaba en desvalijar una acémila de repuesto que traían aquellos buenos señores bien abastada de cosas nutritivas; pues, como en más de una ocasión observó el frugal caballero, no eran las gentes de iglesia amigas de cuidarse mal, y hasta los eremitas de su tiempo atendían a criar gallinas con que sustentarse, "porque no son los que ahora se usan como aquellos de los desiertos de Egipto, que se vestían de hojas de palma y comían raíces de la tierra" (II, 24). Rematada sin quebranto para ellos la inaudita aventura de los encamisados, don Quijote razonaba con su escudero: "Yo entiendo, Sancho, que quedo excomulgado por haber puesto las manos violentamente en cosa sagrada, *juxta illud, si quid suadente diabolo,* etc., aunque sé bien que no puse las manos, sino este lanzón; cuando más que yo no pensé que ofendía a sacerdotes ni a cosas de la Iglesia, a quien respeto y adoro como católico y fiel cristiano que soy, sino a fantasmas y a vestiglos del otro mundo. Y cuando eso así fuese, en la memoria tengo lo que le pasó al Cid Ruy Díaz cuando quebró la silla del embajador de aquel rey delante de Su Santidad el Papa, por lo cual lo excomulgó, y anduvo aquel día el buen Rodrigo de Vivar como muy honrado y valiente caballero". Dos cosas notables hay que señalar en este discurso. La primera es la burlona ironía con que don Quijote dijo aquello de haber puesto el lanzón y no las manos sobre cosas de la Iglesia. Es la segunda la franqueza con que confiesa importarle a él la excomunión tanto como le había importado al Campeador, quien precisamente el mismo día que fué excomulgado anduvo tan orondo y satisfecho de la hazaña que le había atraído el mayor castigo que puede imponer la Iglesia.

En este episodio creyó también don Quijote que los encamisados llevaban secuestrado, y vivo o muerto, que esto no podía él adivinarlo, algún heroico caballero. Ya hemos visto cómo Américo Castro nos ha advertido acerca de la mucha cautela con que hay que leer a Cervantes cuando escribe de cosas que tocan a la religión o a la Iglesia. También me inclino yo a pensar que en muchos de esos casos, si no en todos, puso nuestro escritor máximo una segunda y bien disfrazada intención que no a todos los lectores del libro les es dado penetrar. En la aventura que ahora comentamos, y que para nada atrajo la atención de Unamuno, creo yo que puede sentirse implícita la idea o la intención de libertar a la muerte del hombre de mediatizaciones definitivas. Mi propósito es explicar el *Quijote* con el *Quijote* mismo, poniendo en relación palabras o sucesos que se ilustran recíprocamente. Recordemos, pues, ahora lo que páginas arriba hemos dicho acerca del concepto de la muerte en este libro, y en particular acerca de la muerte y entierro de Grisóstomo. Aquí dejo en suspenso este grande y difícil problema para seguir acompañando a don Quijote.

Con él llegamos ahora a uno de los sucesos más desconcertantes de toda su desconcertante historia. Y fué que habiéndole dejado un momento en libertad cuando lo conducían enjaulado a su aldea (I, 52), don Quijote atacó a una procesión de disciplinantes que, conduciendo una imagen de Virgen, hacían rogativas para que lloviese. Apenas divisó la procesión, se le alborotó la fantasía imaginando la más gallarda y extraordinaria aventura, y dijo a quienes le acompañaban: "Ahora, valerosa compañía, veréis cuánto importa que haya en el mundo caballeros que profesen la orden de la andante caballería; ahora, digo, que veréis en la libertad de aquella buena señora que allí va cautiva si se han de estimar los caballeros andantes". De nada sirvió que Sancho le gritase: "¿A dónde va, señor don Quijote? ¿Qué demonios lleva en el pecho que lo incitan a ir contra nuestra fe católica? Advierta, malhaya yo, que aquella es procesión de disciplinantes, y que aquella señora que llevan sobre la peana es la imagen benditísima de la Virgen sin mancilla; mire, señor, lo que hace; que por esta razón se puede decir que no es lo que sabe". No escuchó don Quijote advertencias tan prudentes, sino que se acercó a la procesión y "con turbada y ronca voz dijo: Vosotros, que quizá por no ser buenos os encubrís los rostros, atended y escuchad lo que deciros quiero".

Uno de los cuatro clérigos que cantaban las letanías le contestó: "Señor hermano, si nos quiere decir algo, dígalo presto, porque se van estos hermanos abriendo las carnes, y no podemos ni es razón que nos detengamos a oír cosa alguna, si ya no es tan breve que en dos palabras se diga". A lo cual repuso don Quijote: "En una lo diré, y es ésta: que luego al punto dejéis libre a esa hermosa señora, cuyas lágrimas y triste semblante dan claras muestras que la lleváis contra su voluntad, y que algún notorio desaguisado le habéis hecho; y yo, que nací en el mundo para deshacer semejantes agravios, no consentiré que un solo paso adelante pase sin darle la deseada libertad que merece". Riéronse los de la procesión y montó en cólera don Quijote, que "sacando la espada arremetió a las andas". Uno de los que llevaban la imagen le salió al encuentro enarbolando la horquilla, y aunque el caballero se la partió en dos pedazos de una estocada, con el que le quedó en la mano "dió tal golpe a don Quijote encima del hombro, por el mismo lado de la espalda, que no pudo cubrir la adarga contra la villana fuerza, que el pobre don Quijote vino al suelo muy mal parado". Quedóse don Quijote desmayado, y entretanto alejáronse los de la procesión, acabando así esta curiosísima aventura que da fin a la primera parte de la novela.

Mucho insistir es en ciertas cosas para que esa insistencia no tenga algún sentido. Otra vez le habían parecido a don Quijote seres malignos los encapuchados y clérigos que iban en procesión. Otra vez, y esta fué la tercera, pensó que gentes de iglesia conducían secuestrada a una persona. ¿No es curiosa esta insistencia del desvarío quijotesco en representarse a los eclesiásticos como secuestradores? Es curioso asimismo que este notabilísimo episodio no haya tenido ni una sola palabra de comentario en el libro de Unamuno. Américo Castro sí les dedica a éste y al del cuerpo muerto algunas palabras en el capítulo VI de su citada obra, mas únicamente para recordarlos y sin propósito interpretativo. "No deja de ser asimismo curioso —dice— que las dos veces que don Quijote halla en su camino cortejos religiosos (entierro o rogativa) arremeta contra ellos, sin que Cervantes se detenga en reparos piadosos más justificados aquí que cuando sin motivo prorrumpe en declamaciones de respeto a la Iglesia". Y no sólo esto que ha observado Américo Castro, sino que en el último de ambos episodios Cervantes toma parte por don Quijote, como vienen a descubrirlo dos pa-

labras que no pueden pasar sin ser notadas: *villana*, aplicada a la fuerza que abatió al caballero; *pobre*, aplicada al caballero mismo con manifiesto sentido conmiserativo.

He intentado hallarle una significación congruente al paso del cuerpo muerto. ¿Qué significación, también congruente, podremos descubrir en el de la rogativa? ¿Qué es lo que, poniéndonos en el lugar de don Quijote, podríamos pensar que los eclesiásticos llevaban secuestrado? No sería, ciertamente, la materialidad de la imagen de la Virgen, sino lo que la Virgen misma, con su propia vida y sus "lágrimas y triste semblante" representa en el orden de los afectos humanos: la madre llena de ternura a quien afligen y angustian las desventuras de un hijo muy amado. Esto es precisamente lo que, con gran sentido, la Iglesia levantó a un grado excepcional de santidad. A mí se me figura que lo que en el fondo de su visionaria y clara conciencia quería libertar don Quijote era justamente eso: la más sublime y enternecedora representación de la bondad y el dolor humanos; es decir, quería libertar de tutelas exclusivas los sentimientos más hondamente humanos. La liberación del amor, de la muerte y de la bondad de todo género de tutelas interesadas fué, a lo que me parece, preocupación que trabajó profundamente el alma quijotesca.

Ya sé yo que si alguien se propone —y muchos se lo han propuesto— encontrar en el Quijote fervientes expresiones de religiosidad cristiana y hasta de sumisión fiel a la Iglesia de Roma, las encontrará muy numerosas y expresivas. Por mi parte, yo no tengo motivos para dudar que Cervantes haya sido hombre de religiosidad honda y sincera; pero los tengo, a lo que se me figura, para dudar que fuese un católico romano estrictamente ortodoxo. No profesó ninguna heterodoxia programática; pero la ortodoxia oficial, angosta y cerrada sobre sí misma, le venía estrecha y muchas veces topó con ella, como con la iglesia del Toboso. Cosa, por lo demás, inevitable dada la anchura y movilidad de su espíritu y su estupenda capacidad de penetración en la espontánea y libre realidad espiritual del hombre. Se habla del erasmismo de Cervantes. ¿Es don Quijote un héroe erasmista? Me permito dudarlo. Porque hablar del erasmismo de Cervantes queriendo significar que su pensamiento se moldeó bajo la acción, directa o indirecta, del pensamiento

de Erasmo, me parece gratuito. Que entre los dos hombres existe un "secreto parentesco espiritual", según ha dicho Marcel Bataillon,[6] lo creo indudable. Es el parentesco que, a través de las edades, acerca a los espíritus que no renuncian a ejercitar su facultad crítica. Admiro la singular valentía con que Cervantes se arriesgó a escribir en su patria y en su siglo. No puedo olvidar que hoy todavía un escritor español joven y al parecer de amplia cultura puede afirmar con tranquilidad imperturbable que "una disidencia religiosa es, desde luego, absolutamente *injustificable*".[7]

[6] *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe. siècle.* París, 1937.

[7] PEDRO LAIN ENTRALGO: *La generación del noventa y ocho.*

EL GOETHE MINIMO

Por *Alfonso* REYES

SEA un trazo de conjunto, riego general que fertilice de una vez todo el campo. Algo que sea para la persona espiritual lo que eran para la persona física las sombras o siluetas en que se entretenían los artistas de aquel tiempo, donde apreciamos a Goethe con la casaca de corte y la espada al flanco, o bien madrigalizando ante el busto de una mujer, o leyendo un libro no más voluminoso que la mano que lo sujeta.

En *La Crítica* —enero y marzo de 1918— publicó Benedetto Croce unas páginas sobre Goethe que yo quise resumir a raíz de su aparición, bien que reescribiéndolas a mi modo y atrayéndolas una nonada a mi argumento. Este Goethe del sentido común, bañado en la clara luz mediterránea que tanto lo deleitaba a él mismo, puede servir al caso mucho mejor que las fórmulas de estos y los otros teóricos tan atentos a describir sus devociones como desatentos para la pintura de su ídolo. Este Goethe mínimo puede sernos útil como punto de partida, si no como término final de nuestros estudios.

No está bien decir —afirma Croce— que si Goethe no fuera gran poeta en los versos al menos lo sería en la vida: su vida y su obra se unen indisolublemente, y ésta es, en el más profundo sentido, autobiográfica. Los educadores y los autodidactos no han reparado lo bastante en el valor de Goethe como maestro de humanidad. Una vaga literatura egoísta predica, es verdad, la *imitatio Goethii,* mostrándonos al poeta como un hombre más allá del bien y del mal; pero esto es falso. La figura de Goethe está llena de virtud tranquila, de buen sentido. Era un burgués, preferible a ser siervo, si no se había nacido señor, y la palabra no se usa aquí en el sentido miserable. Fué genial, pero no diabólico. En otros, no en él, se aprenderá el arte de eludir los modestos deberes o el de embrutecerse o sensualizarse. Y él no se cansaba de recordar a los jóvenes —a la

hora en que se enardecen los sentidos y el alma— que la Musa es una compañera mucho más que un guía.

¿Qué enseñaba Goethe? A poner la totalidad del ser en todos los actos, sin dividir jamás el pensamiento del sentimiento. Para recrearse en el todo, solía decir, hay que descubrir el todo en lo diminuto. Y consiguió ser maestro en la limitación, y abrirse —sin abandonarse— a las pasiones, educándose, no para soñar, sino para querer y obrar. Era, pues, hombre de acción por las mismas causas que lo hicieron hombre de pensamiento. Cuando la imaginación quería sublevarse, la purificaba en una catarsis artística, alivio que cualquiera puede traducir al lenguaje de su alma. Más bien aconsejaba ser el espectador que no el domador de la propia mente, desconfiando siempre de las recetas y dejando que el espíritu se esparciera entre todas las solicitaciones del momento: poesía, ciencia, crítica. Su talento le era una naturaleza. No aceptaba normas artificiales, exteriores; pasada la juventud y sus legítimos arrebatos, no quiso parecer revoltoso a fuerza; empeñado en luchas morales, interiores, no quiso fingir contra Napoleón un odio nacional en que nunca pudo participar sinceramente. Amaba a Alemania sin necesidad de odiar a Francia, y le parecía que las canciones bélicas podían brotar en el vivac y al latido de los tambores, pero no en su museo de Weimar. Detestó al fanático, porque es siempre falsificador y poco espontáneo, y prefirió aquella tolerancia que nunca desfallece en indiferencia, sino que apronta para todo mal un remedio, en vez de vociferar contra él. Aun sus adversarios le eran útiles, como correctivos adecuados a las desigualdades del propio carácter. Y anhelaba sumergirse en la obra, sólo sometiéndose a la ley de la razón y de la verdad.

Maestro literario, pasa de la rebelión juvenil, no a la servil acomodación con las reglas —él quiso ser siempre un libertador—, sino al estudio y a la meditación de la madurez. (Un ejemplo, que no trae Croce, sino Rouge: la evolución de la crítica en Goethe: "En 1771, es un joven alemán impresionista que se desahoga; en 1795, es un europeo cultivado que aprecia; en 1815, es un habitante de Sirio que esquematiza y, en cierto modo, hace literatura comparada sobre el plano de la ciencia del espíritu"). Con los demás *Stürmer und Dränger,* había reaccionado contra aquella literatura francesa tan acicalada e irónica como una vieja dama llena de afeites; pero pronto le enamora la limpidez de la prosa volteriana y aprende el valor

de la disciplina. Quiere dar forma poética a la realidad de cada instante: "Toda poesía —dice— es una poesía de ocasión". (*Erlebnishdichter*, poeta de la experiencia inmediata). Pero ¡lejos la vanidad de los que afectan experiencias o las buscan artificiosamente, para después ostentarlas en sus poemas! (Por aquí anda el "mal de Saturno" ¿no es verdad?). En el *Werther* hizo poesía con la vida. ¿Qué hombres eran, pues, aquellos que imitaban las desdichas del joven Werther haciendo, al revés, vida con la poesía? De aquí su censura del romanticismo, que le parecía una dolencia. Y aun el predominio del humorismo era, a sus ojos, una decadencia del arte. En cuanto al nacionalismo poético, entendido al pie de la letra, le parecía estúpido o anticuado, con ser moda entonces. ¡Cuántas audaces enseñanzas disimula su sencillez!

No encontrando en él la discusión de los problemas estéticos de corte académico, quieren algunos expulsarlo de la filosofía del arte, en que también fué maestro consumado. Pero hay que buscarlo en los problemas concretos, provocados por sus experiencias. Así, tampoco fué un filósofo en el rumbo escolástico, sino en sus meditaciones directas sobre la naturaleza y la ciencia. Explorando lo explorable, adoraba lo inexplorable: la religión. (Sin embargo, en su última etapa será un místico independiente). Sobre metafísica nunca quiso despegar los labios (mejor: los entreabrió solamente). Acaso —mal propio del tiempo— contaminaba la ciencia de poesía al buscar el fenómeno; sin duda se engañaba —error computable a su formación— rechazando a Newton y la intervención de la matemática en las ciencias naturales. Afirman que su teoría de los colores no es cierta ni falsa, sino acientífica, indiferente, estéril mitología de la luz y la sombra, (en lo cual sin duda se exagera). Sólo se le concede algún hallazgo en anatomía y en botánica. (No olvidemos que dió su nombre moderno de "Morfología" a ciertos estudios biológicos, y que al menos por acto de gratitud honorable, la *goethita* está consagrada a su recuerdo). Pero, hijo de un siglo ebrio de matemática, ¡qué valerosa su afirmación de que la matemática es inepta para el conocimiento de la realidad encarnada! La exactitud matemática —hoy le tenemos mayor confianza— le parecía revolverse en sí misma sin abarcar el mundo, como una lengua muy clara que todo lo empobrece y lo deja sin expresar. De gran trascendencia su afirmación de que la verdad se reconoce en su capacidad para promover la

vida, y que un filosofema estéril no es verdad, sino sutileza, tautología o verbalidad deleznable. (¿No es ya el Pragmatismo?). También, adelantándose al último individualista, Goethe dijo: "La verdad es mi verdad, porque las demás no las conozco".

Pero la historia literaria tiene que ceñirse, al juzgar la obra de Goethe, a consideraciones puramente artísticas. Deberá, sin embargo, tomar en cuenta los elementos de aquella personalidad, para averiguar cómo su desenvolvimiento provoca o estorba el desarrollo de sus fases. En este desarrollo hay un hecho de capital importancia: el paso del Goethe titánico *(Werther, Goetz, Fausto, Prometeo, Mahoma)* al Goethe armonioso y definitivo, el que llaman "divino". En la tormenta ideológica de su juventud, Goethe procura escapar a la frigidez de lo abstracto y busca la plena simpatía de la vida. Pero Goethe nunca estaba fuera de sí: el *Werther* no es una enfermedad, sino una curación; en el *Fausto* hay mucho de ironía y de crítica, y el *Goetz* abunda en sano sentido moral, para no hablar de aquel *Egmont* tan justo en su concepción de la vida política y afectiva. De una a otra etapa no hay, pues, una negación de sí mismo, sino una maduración lenta y única.

Este proceso —aun para tener sentido literario— es rico en contenido moral. El nos habla de su viaje a Italia, pero muchos han ido a Italia. La Italia, como la Grecia de Goethe, son nombres simbólicos, momentos de su vida moral. Clasicismo, en él, significa equilibrio ético, *sofrósine.* Porque, en el sentido puramente estético de la expresión, tan perfecto y clásico había sido siempre el poeta desde las primeras páginas que escribió —donde las hay sólo comparables a la tragedia griega, los episodios dantescos y los más luminosos instantes de Shakespeare— como en las obras de la etapa ulterior: *Ifigenia, Tasso, Elegías romanas, Germán y Dorotea, Meister,* el segundo *Fausto.*

La crítica opone muchas veces la obra juvenil de Goethe a la obra de su madurez, como se opone el calor de la fantasía a la frialdad marmórea. Pero si es verdad que en la etapa ulterior el ideal es más filosófico ¿en qué padece por eso el efecto estético? La filosofía no disuelve el verdadero encanto de la poesía. Sólo sucede así cuando el poeta, como Schiller, es intrínsecamente reflexivo y extrínsecamente ornamental (pleonasmo elocuente). Con todo, si hubo vejez en Goethe, es verdad que su vejez se descubriría por la exagerada afición a las alegorías

recónditas que asoman en sus postreras páginas. Goethe, a última hora, aflojaba ya las riendas de la armonía.

Se engaña la crítica cuando busca en Goethe —es legítimo investigarlo en otros— la preocupación única y fundamental de su poesía. El vive en superación perpetua, moral y poética a la vez, y aun puede decirse que su vida devoraba su arte, sin darle siempre tiempo a desarrollar una forma apenas esbozada. Por eso se apresuraba en ocasiones —defecto de nación— a imponer cierta unidad ficticia a sus fragmentos, tiñéndolos según el último ánimo en que los refundía. Otros pintarrajean los cadáveres con artificiosos matices, dándolos por vivientes. Goethe algún día comunicó a sus miembros vivos el tinte uniforme de la muerte; error no constitucional, sino sobrepuesto a la obra en el afán de desahogar a la musa y seguir de frente; recurso póstumo, si vale decirlo. Se explica, pues, que contestara con vaguedades a quienes pedían aclaraciones: "¿El *Fausto*? ¡Oh, el *Fausto* es inacabable por esencia! ¿El *Meister*? ¡Es inconmensurable!" Sócrates no lo hubiera dejado escapar a tan poca costa.

Y ya es hora de desengañarse: no busquemos unidad postiza donde no la hubo. Eso de que "la unidad del *Fausto* está en la persona y en el desarrollo del poeta", como alguien dijo, no es más que un equívoco elegante. La unidad de la persona es cosa obvia en cualquier poeta que no habite los manicomios, y eso nada dice contra la variedad de sus libros. ¿Que Goethe se empeñó en forzar la unidad de tal poema o libro? Pues no hay que parar en el violento empeño, sino en el resultado; no hay que discutir lo que quiso hacer, sino disfrutar lo que fué haciendo al paso. ¡Vale tanto, aisladamente, cada una de las creaciones así ensambladas! Tan legítima —me ocurre decir— es la estética de la novela única, el rasgo directo a la manera europea, como la estética del zurcido oriental, el tapiz deslumbrador del "cuento de cuentos".*

---

* El 15 de mayo de 1831, Eckermann refiere que Goethe le entregó dos cuadernos de notas inéditas y pensamientos sobre las ciencias, artes, letras y casos de la vida, a fin de que llenara con ellas las lagunas de los *Años de viaje*. "No encajan dentro de la obra —le confesó—, pero podrían justificarse hablando de que 'Macario' posee un archivo, del que se entresacan estas páginas. De ese modo, salimos por el momento del apuro, y damos todo eso al mundo en un vehículo adecuado". La extrema vejez y el afán de salir de todos sus papeles bastan para explicarlo. Pero Goethe usó muchas veces igual subterfugio de taracea.

LA OBRA DE BERNARDO ORTIZ DE MONTELLANO

Por *J. M. GONZALEZ DE MENDOZA*

El miércoles 13 de abril de 1949 falleció en la ciudad de México el poeta Bernardo Ortiz de Montellano y Ruiz, en ella nacido el 3 de enero de 1899. La obra que deja, no extensa, es de refinada calidad. Esto último parece cáracterizar a la producción de los escritores integrantes del grupo llamado "de *Contemporáneos*", del cual fué uno de los principales animadores y, sin duda, el más exclusivamente "escritor", en el sentido de que voluntariamente se confinó en la penumbra para librar a su labor artística de toda interferencia. Por esos antecedentes, la obra de Ortiz de Montellano amerita un examen de conjunto, siquiera somero. Lo intentaremos aquí.

En su primera época, antes de los treinta años, placíanle los

versos sencillos, naturales, hondos,
movidos, como el alma, por la vida.

En consecuencia, su poesía adoptaba, al gusto del momento, una forma simple, en la cual las asonancias ponen un dejo popular, de romance o de copla. Más que la forma e inclusive más que las imágenes, es nuevo en sus poemas de entonces el zigzag del pensamiento, que lleva a recodos no previstos. Atractiva poesía, fresca al par que entintada por un leve matiz de íntima melancolía. Por lo ágil y delicada, recuerda la gracia robusta y fina del bailarín.

Avidez, el primero de sus libros —"Avidez es la vida", reza el epígrafe, con palabras de Rabindranath Tagore—, apareció en 1921. Es obra de los veinte años. La leyó el 26 de septiembre de 1919 en una velada literaria celebrada en el salón del diario *El Heraldo de México.* Al dedicarla "a la memoria del poeta Amado Nervo", Ortiz de Montellano deja entender cuales eran las preferencias literarias de su mocedad,

manifiestas más tarde en el libro que sobre el autor de *Plenitud* escribió.

En *El trompo de siete colores* (1925) pulsa una cuerda lírica que no suelen preferir los escritores mozos: los juegos infantiles. Los de corro y ronda al son de cancioncillas seculares, le inspiran poemitas deliciosas de ternura y de frescor.

El siguiente libro es la *Antología de cuentos mexicanos,* con prólogo, y con notas sobre los autores en ella representados, que la Editorial Calleja, de Madrid, publicó en 1926. Ahí se manifiestan ya las dotes de buen crítico que habrían de brillar en tantos artículos y ensayos ulteriores.

Año decisivo en la vida del poeta fué 1928. En junio, Bernardo J. Gastelum, Jaime Torres Bodet, Enrique González. Rojo y él, fundaron *Contemporáneos.* Aunque su influencia sobre nuestras letras no admite comparación con la que ejercieron, en su tiempo, la *Revista Azul* y, sobre todo, la *Revista Moderna,* esa "Revista mexicana de cultura" sirvió para dar a conocer *urbi et orbi* a los escritores que constituían el reducido "grupo de soledades", como lo definió el más destacado de ellos: Jaime Torres Bodet, al punto de que a la generación de la que formaban parte, la nacida, poco más o menos, con el siglo, se la llama "de *Contemporáneos*". Ya llegará el día de examinar la obra realizada por la revista, el espíritu que la animaba y, eventualmente, su trascendencia. Aquí bastará recordar que desde el número 9 (febrero, 1929), ausentes los otros editores, Ortiz de Montellano asumió la dirección hasta que la revista se extinguió en su número 42-43 (noviembre-diciembre, 1931). Más tarde, en 1941, dirigió durante algunos meses *Letras de México,* y a fines de ese año colaboró en los trabajos que condujeron a la fundación de *Cuadernos Americanos.*

Los bellos poemas en prosa de *Red* (1928) —editados con dibujos de Julio Castellanos— cierran la primera etapa en la obra de nuestro poeta y, a la vez, anuncian su segunda y definitiva *manera,* en la cual acotó por suyo el campo de lo onírico. Exploró las posibilidades estéticas del mal conocido dominio de Hipnos, el dios de los sueños, y fruto inicial de su audacia fué el poema que, a la manera de Sor Juana Inés de la Cruz, denominó *Primero Sueño,* publicado en *Contemporáneos* (abril, 1931). De él hizo, en octubre del mismo año, una edición de cien ejemplares ilustrada con dos litografías de Alfredo Zalce.

Aparece ahí la guitarra estrecha y larga, compuesta por tres ataúdes, que figurará como viñeta en algunos otros libros. En ese poema "habla el subconsciente, con todas sus vivencias *mexicanas* ajenas a cánones literarios adoptados intencionalmente, (fué recogido el tema con fidelidad al borde del brusco despertar)". Como el juego de palabras es uno de los elementos de irrealidad del sueño, en el título del poema, además del orden numérico, podemos entender que, con prelación a cualquier actividad, el poeta sueña.

Escribió después *Segundo Sueño,* en el que expresa "las sensaciones —¿ideas?— que me acompañaron en la anestesia: la relación entre el cuerpo y el alma; el sentido del infinito; la inefable esencia misteriosa del hombre". El tema de *Tercero Sueño* o *Sueño de Amor* es, sobre todo, "lo inconsciente del amor o sea el acto de la creación que, en el amor estéril, confina con la voluptuosidad y con la muerte, siempre motivado por las relaciones entre lo material y lo espiritual, entre el cuerpo y el alma, idea central de los tres *Sueños,* originados en sueños auténticos". Los tres forman el libro de ese título (1933).

Más bien que poetizar los episodios de un sueño, toma de éste —relatado en prosa, a manera de prólogo— diversos elementos para la composición literaria. Con tal origen, holgará decir que la poesía de *Sueños* —y de las demás obras de la misma índole, como el hermoso *Himno a Hipnos,* "creador de sueños" (en *Letras de México,* 1-II-1937), o *Navegación del alma* (*L. de M.,* 15-III-1941), descripción lírica de un estado de anestesia—, es para el corto número de lectores a los que una conveniente preparación cultural pone en aptitud de gustar su hermetismo, o que, dotados de sensibilidad poética, son capaces de percibir su recóndita, cautivadora belleza.

En febrero de 1946, la revista *Rueca* editó trescientos ejemplares numerados del pequeño libro que Ortiz de Montellano tituló *Una botella al mar* porque reunió en él —como los náufragos confían a las olas un mensaje— seis cartas: la que en noviembre de 1933 dirigió a Jorge Cuesta, José Gorostiza, Jaime Torres Bodet y Javier Villaurrutia, pidiéndoles su opinión acerca de *Sueños;* las respuestas, que por inexplicable azar todos fecharon el 12 de diciembre; y la interesante contestación a los cuatro amigos, de la cual tomamos las precisiones más arriba reproducidas. Con ella desvanece reparos, expone el por qué

de ciertas modalidades de los poemas, tales como los juegos de palabras, y resume los cuatro juicios. Lejos de repetirse, los comentaristas alumbran diferentes aspectos de los *Sueños,* y sus ensayos críticos se completan de modo felicísimo.

Del mismo género que *Sueños* es *Muerte de cielo azul* (1934), "soneto en catorce sonetos" —de uno de los cuales está sacado el título— editado por *Cultura* en 1936. La tirada a trescientos ejemplares numerados y firmados por el autor, limita voluntariamente el número de lectores a los que puedan encumbrarse hasta la enrarecida atmósfera de esa poesía.

El epígrafe más contribuye a la obscuridad que a facilitar la comprensión: "Defino el soneto como la forma lírica de la definición". Hay que acudir a una de las notas intituladas *Poesía y retórica* (*L. de M.,* 16-IV-1937), para encontrar la explicación indirecta de aquel aserto: "Cada soneto —dice el poeta a propósito de los de Merrill Moore— recoge la *definición* rápida de un estado psicológico, o una experiencia de su propia observación, o un sueño". En las perspicaces *Notas sobre el soneto* (*L. de M.,* 16-X-1937), expone otro criterio igualmente importante: "Es una forma musical, arquitectónica, que debe ajustarse exactamente a la idea poética, al punto que el buen soneto deberá contener una sola frase desarrollada de acuerdo con sus pausas formales entre cuartetas y tercetos". Se aclara así que esa "sola frase" *define* un matiz del pensamiento, una emoción, etc. Por añadidura, esta concepción del soneto justifica la escasez y aun la carencia de puntuación en varios de los de *Muerte de cielo azul,* lo cual constituye una novedad, pues aunque Guillaume Apollinaire y otros poetas franceses solían también omitir la puntuación de sus composiciones, no eran éstas de forma regular sino libre. Además, en ellos el propósito era diferente: "Al suprimir la puntuación —dice Roch Grey (en *Apollinaire,* París, Editions de l'Esprit Nouveau, 1924)—, el poeta invita a leer sus versos sin exclamaciones ni florituras, con voz monótona, como se leen los cánticos y los salmos".

El hermetismo de esa poesía onírica no es tanto voluntario cuanto inevitable: bucea el poeta en los abismos psíquicos, en "la oscura profundidad adonde nos invierten, a veces, los sentidos" —dice en el *Argumento* del libro de sonetos— y en la cual "están la vida y la muerte, el cuerpo y lo que no es el cuerpo inseparablemente juntos". No nacieron los poemas de

impresiones conscientes, reguladas por la razón, sino de "la angustia de la anestesia y de los sueños". Trabajada por el refinado artista que era el autor de *Muerte de cielo azul,* la materia prima sacada a luz en aquellos buceos se transmutó en ese profundo y bello libro, su más perfecta obra. Poesía es, por tanto, para intuirse más que para ser comprendida. El lector, como Mallarmé pedía, ha de tornarse poeta a su vez.

Las teorías estéticas de Ortiz de Montellano, que después examinaremos, le llevaron a estudiar nuestra poesía indígena. En *Contemporáneos* (septiembre-octubre, 1931) publicó *Antiguos cantares mexicanos.* Son arreglos suyos de traducciones del náhuatl hechas por el profesor Mariano Rojas. Los agregó a la parte antológica de su folleto *La poesía indígena de México* (1935), con el cual se propuso "iniciar la revalorización" de esa poesía, "interpretándola por su significado espiritual más que por su contenido histórico".

Como ejemplo de las posibilidades de la poesía indígena para ser adaptada al gusto moderno, en 1930 compuso *El Sombrerón,* forma escénica de la leyenda de ese íncubo maya. Adrede, pone en boca de sus personajes alguna frase del *Libro de Chilán Balam de Chumayel* y el mito etiológico del sapo —Tamazul—, tomado del *Popol-Vuh.* Inclusive, de esta última obra utiliza el episodio de los cuatrocientos jóvenes, que intentan matar a Zipacná arrojando un pesado leño en la oquedad donde se ha escondido. Igual que Zipacná, El Sombrerón hace que las hormigas suban a la superficie de la tierra cabellos y recortes de uñas, para que se le crea muerto. Esa breve pieza se publicó en *Contemporáneos* (enero, 1931), ilustrada con dibujos de Julio Castellanos y con fotograbados de los títeres usados para representarla en la Casa del Estudiante Indígena. También se reprodujo en el precitado folleto de 1935.

Escribió después el poema titulado *Martes de Carnaval.* Lo llamó *areito* porque su ritmo de danza indígena es característico. Tiene admirables aliteraciones:

> La chirimía expía en el carrizo su melancolía
> y horma su torva monótona forma el tambor.

En *La cabeza de Salomé*—que completa con el *areito* y *El Sombrerón* una elegante edición ilustrada por Alfredo Zalce (1946)— no es tema bíblico el tratado, sino maya: lo indígena se mezcla a lo onírico. Ahí también algunas frases encierran

intencionales reminiscencias del *Libro de Chilán Balam de Chumayel.* Aunque concebidas para la escena: concretamente, para el teatro de títeres, no han de ser fáciles de representar esas dos piezas, de extraña, turbadora poesía.

En 1940, bajo el título de *Cinco horas sin corazón* —adviértase el juego de palabras— publicó nueve relatos de elevada tensión intelectual, ricos en vislumbres sobre la psicología de lo inconsciente y sobre el misterio que nos rodea. Los calificó de "Entresueños". Del sueño tienen la lentitud del desarrollo y lo abrupto del final. El realismo, al ras de lo cotidiano, se mezcla en ellos con lo imaginario. Así, por ejemplo, en *La Niña de Guatemala* el autor describe la biblioteca de la Secretaría de Relaciones Exteriores como escenario para la aparición de la delicada mujercita que José Martí cantó en inolvidable poema. En el relato que da título al libro hace, un poco a la manera de Wells, una anticipación de los tiempos futuros: la raza humana, próxima a extinguirse, está constituída por seres de dos pulgadas de estatura, incoloros y transparentes, que sólo viven cinco horas y carecen de corazón. Aúnan esos nueve relatos el interés psicológico al atractivo de la obra literaria.

De la misma vena son los dos cuentos que componen el volumen 21 de la colección *Lunes,* editada por los hermanos Pablo y Enrique González Casanova. El primer cuento: *El caso de mi amigo Alfazeta* —juego de palabras, también, en tal apellido—, da título al volumen, ilustrado con viñetas de Luis García Robledo (1946). Tanto en ese cuento como en el segundo —carente de título en la edición, lo que lo hace aparecer como segunda parte de aquél, con el que nada le liga: pero que verosímilmente ha de llamarse *El cabo Muñoz*—, se mezcla una vez más a lo real una chispa del mundo de lo fantástico.

En la colección de *Vidas Mexicanas* que publicaba la Editorial Xóchitl apareció en 1943 *Figura, amor y muerte de Amado Nervo.* No es propiamente una biografía. Ortiz de Montellano delínea la silueta del autor de *Serenidad,* bosqueja con delicadeza el gran amor que llenó su vida y al que nuestras letras deben *La Amada inmóvil,* y describe las honras fúnebres al "cadáver exánime" —según la frase famosa— de quien tanto pensó en la Muerte. Se apoya en abundantes citas de los poemas y de la prosa de Nervo. Reproduce comentarios de Rubén Darío, Unamuno y otros escritores de nota. Y da a conocer

interesantes fragmentos de la correspondencia del poeta con don Luis Quintanilla, que amerita ser publicada *in extenso.* Es atractivo el libro, y por tanto duele que lo desluzcan *lapsus calami* como el de atribuir a los renacuajos el croar de las ranas, o la cita errónea de un verso de Gutiérrez Nájera, amén de erratas de imprenta de las que, suele decirse, dan dentera.

Con el título de *Literatura Indígena y Colonial Mexicana* escribió un compendioso ensayo, seguido de una sucinta antología en la cual, para la parte indígena, utilizó algunos de los textos insertos en su folleto de 1935. Constituye el volumen 113 de la *Biblioteca Enciclopédica Popular,* editada por la Secretaría de Educación Pública. A las reliquias que nos quedan de la literatura aborigen —náhuatl, maya y quiché— consagra el primer capítulo, y en los siete restantes pinta el ambiente de la Colonia, menciona lo sobresaliente en las letras de la época y expone someramente sus características. Los datos cronológicos y las referencias bibliográficas esenciales completan este opúsculo, que llena cumplidamente su propósito de divulgación.

Las aficiones de Ortiz de Montellano se muestran en la elección de los textos que tradujo, afines con su sensibilidad o su criterio. En galana edición de doscientos ejemplares numerados (1946) —ilustrada con una viñeta de Juan Soriano—, que reproduce el tamaño y forma de la original, presentó, frontera al texto inglés y precedida por substancioso *Preliminar,* su traducción, muy comprensiva y fiel, del magnífico poema de Thomas Stearns Eliot titulado *Miércoles de Ceniza.* La había dado a conocer en la revista *Sur,* de Buenos Aires (septiembre, 1938). Quizás haya que relacionar esa traducción con el *areito* del que ya hablamos: *Martes de Carnaval.* Tradujo también poemas de Emily Dickinson, fragmentos de los *Propos sur la Poésie,* de Paul Valéry, algunos párrafos de Mallarmé, y, directamente del alemán, con la colaboración de Angela Selke, la hermosa *Tercera Elegía de Duino,* de Rainer María Rilke (*L. de M.,* 15-I-1942).

A más de numerosos poemas, dispersos en revistas literarias y con los cuales se formaría un tomo de buen cuerpo, dejó inédito un libro, anunciado en *Cinco horas sin corazón* como "en prensa": *Lo Amorfo y la Forma (Notas para la Estética de la Poesía. el Paisaje, el Arte del Toreo, lo Cursi, el Cinematógrafo, los Sueños).* También dejó preparados, con

el título de *El sillón bajo la lámpara,* sus artículos de crítica literaria. Inédito está, asimismo —salvo algún anticipo en revistas y dos relatos insertos en *Cinco horas sin corazón*—, su *Diario de mis sueños.* Los escribía al despertar y los comentaba con acuidad, señalando su belleza lírica, su contenido psicológico, lo que tal vez dejaban ver del futuro. Acopiaba así materiales que pudieran convertirse en semilla poética. Será muy interesante ese libro para la cabal comprensión de su poesía, y, desde el punto de vista científico, para el estudio de tan obscura rama de la Psicología.

De sus trabajos de últimas fechas había anticipado un fragmento: *Sombra y luz de Ramón López Velarde,* en la "hoja literaria mensual" *Papel de Poesía* (Saltillo, junio, 1946). Son recuerdos de su comercio con el poeta de *Zozobra.*

Señalaremos, como remate de esta reseña, que aspiraba a ver mudada en arte la industria cinematográfica —¡ideal inasequible!— y fundó, con un grupo de amigos, el Cineclub de México, del cual fué Director Artístico. En *Contemporáneos* (mayo, 1931), le consagró una nota informativa.

LAS teorías estéticas de Bernardo Ortiz de Montellano son coherentes, bien ligadas entre sí, pero no forman cuerpo de doctrina. Las expuso aquí y allá, fragmentariamente, en breves ensayos, en comentarios sobre libros o sobre pintura, en las notas que titulaba *Poesía y Retórica,* publicadas en varios números de *Letras de México,* inclusive mediante la traducción de textos acordes con su criterio y sus aficiones. Agruparemos algunos conceptos que nos parecen significativos.

En la época de *Red* (1928), obra que marca, ya lo dijimos, el paso a su segunda y definitiva *manera,* es cuando declara su fe en la nueva poesía. Al comentar en *Contemporáneos* (junio, 1928) la *Antología de la Poesía Mexicana Moderna,* de Jorge Cuesta, afirma: "Siempre el arte nuevo ha ido en contra del gusto establecido, tratando de reformarle para crear su nueva, propia, atmósfera; porque este poder de agrado por las cosas de la belleza que es el gusto, más profundo en lo social que la moda, sufre las transformaciones que el artista le impone. El artista crea la obra y los ojos para contemplarla".

Ni lo uno ni lo otro es fácil, porque "es ahora, para nosotros, indefinible en materiales concretos la Poesía —afirma

al comentar en *Contemporáneos* (septiembre, 1928) la aparición de *Crucero,* libro de Genaro Estrada—. Posiblemente la gran poesía seguirá siendo siempre la misma, aunque cambien las ceremonias para alcanzar el supremo furor divino, que es su manifestación exclusiva. Para el juego y la adivinanza súbita del misterio oscuro de la existencia en cualquiera de sus ritmos se crean sensibilidad y propiedades nuevas que no tratamos de definir, pero que se reconocen por sus cristalizaciones, como ocurre con ciertos agentes químicos".

Si la nueva poesía es indefinible, por lo menos sabemos que "nos ayuda a *decir* (a entender) sin discusión, con la claridad relativa de sus medios intelectuales, el mundo oscuro de lo inefable de nuestro ser" (*Poesía y Retórica,* en *L. de M.,* 1-II-1937). Sabemos, también, que difiere profundamente de la tradicional: "Convengamos en que los libros de hoy son de poesía y ya no de poemas y que exigen la comunión atenta, fiel, de ojos y entendimiento, porque de moneda menuda y circulante —versos— ha ascendido a ser la institución bancaria —poesía— que no puede entregarse en manos del primer transeúnte". Inclusive ha variado la función de las palabras: "Ayer las palabras servían al poeta para *limitar* una idea —emoción, sensualidad o viaje— y ahora le sirven para *construir,* siempre dueñas de su perfume esencial. Ya no sugieren, *definen,* y, necesariamente, habrá que tomarlas en su más justo, profundo, sentido" (*Público y Retórica,* en *Contemporáneos,* mayo, 1929).

Vuelve sobre ese tema, que le es caro, en sus *Notas de un lector de poesía,* al comentar (*Contemporáneos,* julio-agosto, 1930), los ya citados *Propos* de Paul Valéry. En la nueva poesía, Ortiz de Montellano observa "una casi absoluta ausencia de la lógica usual, un cambio radical en la mecánica de la imagen (metáfora) y en el contenido emocional". Y agrega: "La verdadera poesía de hoy tiende a una perfección mayor en cuanto a su técnica propia y a una verdad más pura y exacta en cuanto al contenido. Se apoya en la imagen, como nunca insólita y por eso desconcertante, hurga en el misterio más allá de la realidad conocida, como la ciencia, aplicando sus oídos más finos y los ojos más penetrantes de su sensibilidad para encontrar su propio ritmo de acuerdo con la lógica poética, distinta de la lógica usual. Es una poesía descubridora —y en este afán se une a la gran poesía de siempre— sujeta a sus propias, *rigurosas,* leyes y es, además, una sociedad secreta

adonde el lector sólo puede ingresar a condición de esforzarse activamente por ser él también sujeto de poesía, o liberto de sueños, pero siempre evadido y fuera de la realidad cotidiana".

Para Ortiz de Montellano "existe una lógica de la imaginación, como existe una lógica del conocimiento", y "la poesía la ha descubierto para el arte de la palabra, desarticulando ésta de sus nexos conceptuales lógicos". Esto es lo que encuentra como "característico nuevo" en la extraña y admirable *Anábasis* de Saint-John Perse. Y a propósito de ese poema —el artículo: *Poemas clásicos modernos* (*L. de M.*, 15-I-1942) comenta la traducción de Octavio G. Barreda—, dice que explicarnos sus imágenes "o explicarlas a otro lector por medio de expresiones conceptuales, lógicas sería intentar una *traducción* falsa, describir un color o una serie de sonidos". Vale ello para la propia poesía de Ortiz de Montellano, que, al igual de aquélla, no ha de explicarse sino de aprehenderse "en su misma esencia".

Erraría quien, con pie en cuanto el poeta dice de escritores extranjeros, atribuyese a su influencia la modalidad en que "se encontró a sí mismo". Su raíz ha de buscarse en lo mexicano, en nuestra poesía indígena. Reivindicaba ese origen para ella en el ensayo titulado *Técnica y estilo* (*L. de M.*, 15-IV-1941), donde comenta tres libros mexicanos, entre éstos *Vagido,* de José Attolini, acerca del cual escribe: "Aquí el artista une sus experiencias vivas a su voz en busca de ciertas profundidades de la materia poética que crea, todavía con alguna confusión, ese mundo real y verdadero del inconsciente indígena informe, primitivo y misterioso que en Europa ha descubierto el surrealismo para el europeo y que en América existe —¿desde cuándo?— en la escultura azteca de las deidades de la tierra y el sol; anacronismo que ha permitido la equivocación intolerable que se comete cuando se califica el arte mexicano moderno —de la poesía y de la pintura— como inspirado en las escuelas artísticas más recientes de Europa. Los sueños, la poesía indígena de México y lo irracional trascendente lo hemos descubierto o redescubierto en la autenticidad del despertar al mismo tiempo que en Europa se desarrollaban experiencias semejantes con fines refinadamente literarios".

De tiempo atrás defendía aquellas ideas. Así, al comentar la excelente *Historia de la Literatura Mexicana,* de don Carlos González Peña (*Contemporáneos,* febrero, 1929), ya echaba

de menos "el estudio, incompleto, inseguro como es hasta hoy, de los antecedentes espirituales de los pueblos precortesianos, de esa literatura . . . de los himnos guerreros y religiosos de los aztecas y de aquel príncipe Netzahualcóyotl, salomónico, y del libro sagrado de los mayas —el Popol Vuh—, de íntima formación poética, olvidado por todos los historiadores y comentaristas literarios, siquiera como relación para explicarse los dos o tres intentos de restauración artística de la literatura indígena iniciados por literatos cultos. La lírica indígena y la popular merecen admisión como *cosa de juglaría,* y aun cuando sea con breve audiencia, en los recintos de la Universidad humanista de nuestra cultura colonial, entre los prelados y poetas sabios del *mester de clerecía indiano,* cerca del Pensador, de Guillermo Prieto, de Inclán a cuyas plumas sirven con anónima humildad".

Todavía una referencia más, de las varias que podríamos aducir. En *Letras de México,* (15-VI-1937) comenta *La Poesía Lírica Azteca,* libro de don Angel María Garibay K., y, tras de señalar cómo caracteriza a nuestra época, por lo que toca a la literatura mexicana, la "revalorización profunda de los accidentes de su autonomía, no sólo por cuanto se refiere a diferentes matices, heredados o adquiridos, que puedan darle personalidad dentro del marco de la literatura de su tiempo y su idioma, sino también por su enjundia y su volumen", recuerda que años atrás defendía, "acaloradamente, la necesidad de *descubrir lo nuestro* sin quebranto de la *avidez* —curiosidad con ánimos humanos y vitales—" por conocer el pensamiento y las obras de otros pueblos "para no retrasarse al paso de la cultura universal". Y añade: "Consecuente con la más simple noción del *ser* creía y creo que nuestro primer esfuerzo racional debe conducirnos al conocimiento de nuestros padres, es decir: lo español y lo indígena, para descubrir en nosotros mismos los rasgos de la herencia o los lazos, también influyentes, de la convivencia con el indígena que satura la historia y humaniza nuestro paisaje".

"La literatura indígena siempre fué de mi particular atención", dice en el mismo artículo, y aconseja de nuevo su inclusión en la historia de las letras mexicanas "por la misma razón por la que se incluye a los *latinizantes*". En esto último iba errado: el idioma de la literatura mexicana es el español, y si en la historia de ella figuran los mexicanos que escribieron en

latín, es porque del latín procede el español y, sobre todo, porque durante los siglos del Virreinato el latín era la lengua de la cultura universal y, por ende, también de la cultura mexicana. Ninguna de esas dos circunstancias concurren en la poesía indígena. Por otra parte, ayer como hoy numerosos mexicanos cultos conocen el latín, en tanto que son contados los buenos mayistas y escasísimos los nahuatlatos. Por lo demás, es significativo que ese artículo termine en tono dubitativo; se queja el autor de que el P. Garibay no dé en sus traducciones "una poesía de planos más profundos, condensada a mayor número de atmósferas, que haga afluir más sangre lírica a nuestras sienes de lector", y concluye preguntando: "¿O será que el original azteca no lo permite?" Es obvio que no lo permite.

Sea de ello lo que fuere, a esos esfuerzos de Ortiz de Montellano, muy loables, debemos *El Sombrerón, Martes de Carnaval* y *La cabeza de Salomé.* De señalar es por otra parte, que no le condujeron, ni en la teoría ni en la práctica, a un nacionalismo estrecho. Tampoco le cegaron los brillos del momento en que vivía, y con valor civil gemelo de la perspicacia crítica se enfrentó a un tema de actualidad en su artículo *Literatura de la Revolución y Literatura revolucionaria* (en *Contemporáneos,* abril, 1930), del que vale la pena hacer una larga cita porque en cierto modo, a nuestro parecer, define la postura intelectual del poeta e inclusive del grupo literario del que formaba parte. "El tema de la Revolución —dice— no creará nunca para nosotros la literatura revolucionaria, nueva en su concepto estético y en su propia expresión; autóctona dentro de la cultura heredada y abonada durante siglos con fisonomía particular; enraizada en la más profunda vertiente de la sensibilidad peculiar de México y enemiga de viejos moldes. Lo que logró hacer la revolución mexicana con la nueva generación de escritores, puestos desde la infancia a comprobar la amarga realidad de esa revolución, fué convencerlos de la existencia de una sensibilidad personal, mientras más personal más genuinamente mexicana, en donde había que ahondar *sin retrasarse con la cultura del mundo.* La realidad profunda, oculta hasta entonces, prestó a aquellos adolescentes la experiencia necesaria para madurar con rapidez, haciéndoles ver con sus propios ojos el mundo que les rodeaba, sin influencias extrañas pero con la información necesaria a sus espíritus conscientes. En vez de entregarse a la realidad inmediata, a la carne de la

revolución, a los hechos pasajeros que podrían haber sido temas más o menos vivos y vividos, prefirieron darse al espíritu nuevo de su país, a la entrañable búsqueda de formas tradicionales y profundas, concentradas en su propio ser. Esfuerzo equivalente a la identificación del carácter nacional que intenta el país con la revolución procurando, también, encontrarse y conocerse a *sí* mismo".

Esa actitud fué la de Ortiz de Montellano. Determinó la calidad superior de su obra literaria, pero alejó al poeta de los vastos auditorios. No los buscó. Inclusive deja su poesía la impresión de que para sí mismo la escribió, para "encontrarse y conocerse a *sí* mismo", y que bastábale el contento de explorar filones nuevos; imprimirla sólo tenía por objeto comunicar a sus amigos el resultado de sus investigaciones, dejar constancia de ellas.

En el campo de las letras mexicanas su parcela ofrece la belleza de un jardín de plantas raras, cuidadosamente cultivadas. Mas nuestra literatura sería incompleta sin ese jardín: sin la aportación original que le trajo Bernardo Ortiz de Montellano.

LA MOSCA AZUL

Por *Arturo USLAR-PIETRI.*

Los muchachos venían silbando por la vereda que atravesaba el potrero. El que venía adelante iba mordisqueando una guayaba.

Se acercaban a un ancho mango oscuro que se alzaba como una colina de sombra entre la soleada verdura del potrero.

—Míralo dónde está dormido. Mírale la narizota colorada.

—Mira a José Gabino.

Recostado al tronco dormía José Gabino. Era un lío de trapos sucios y desgarrados. Debajo del sombrero hecho hilachas le asomaba la cara barbuda y la nariz roja.

El muchacho le lanzó la guayaba. El fruto amarillo estalló en el tronco, junto a la cabeza. El dormido abrió los ojos con susto.

—¡José Gabino, ladrón de camino!

—¡José Gabino, ladrón de camino!

Chillaban los muchachos desde lejos. El hombre se paró enfurecido buscando una piedra.

—La madre de ustedes. Esa es la que es.

Buscaba piedras, soltaba maldiciones y ya toda la cara se le había puesto roja como la nariz.

Los gritos de los muchachos se alejaban huyendo por entre la alta hierba del potrero. José Gabino lanzó dos o tres piedras con desesperada violencia. Escupió. Tenía la boca seca.

Se volvió a tender refunfuñando.

—Un día de estos voy a coger uno de esos vagabundos y le voy a aplastar la cabeza con una piedra lo mismo que una guayaba. Para que aprendan a respetar. Faltos de padre y de palo. ¡Pila de vagabundos!

Se volvió a poner el sombrero sobre los ojos. Ya no era de ningún color, ni de ninguna forma. Era color de tierra y de

sombra, y por eso a veces parecía que no tenía cabeza sino un hueco oscuro y sucio, y a veces parecía que llevaba un zamuro dormido parado sobre los hombros.

—Uhm. Pero no lo cambio por ninguno. Sombreros como éste ya no los hacen ahora.

La pringosa suciedad y la intemperie lo habían puesto áspero como la superficie de una piedra.

Ese era el sombrero del circo.

—Yo se los he dicho. Pero esos muchachos no respetan. Creen que todo el mundo es igual. Yo se los he dicho. Este es el sombrero del circo. José Gabino, trapecista. El doble salto mortal. José Gabino el rey del alambre. Lo hubieran visto, para que respetaran. Mister Pérez se paraba en la pista, con su pumpá y su látigo. Y empezaba esa música. Y aquel alambre lisito y largote.

—Mentira José Gabino. Mentira. No digas tanta mentira José Gabino. Tú no fuiste sino payaso. Y dos noches. Cuando se enfermó el payaso al llegar al pueblo con un dolor de barriga. Si hubieras sido equilibrista...

Se ha despertado de nuevo. El sol se ha puesto amarillo. Se acerca la tarde. Cuando entreabre los ojos divisa un borrón azul sobre la nariz. Se esfuerza por ver más claro.

Es una mosca azul. Grande, metálica, brillante. Parece de vidrio de collar. Se restriega las patas delanteras. José Gabino lanza un manotazo. La mosca vuela con un zumbido grueso.

Esas son las moscas que se les paran a los animales muertos. Brillan en las inmensas barrigas de los caballos muertos.

José Gabino vuelve a mirarse la nariz. Sigue allí el borrón azul. Da otro manotazo. No es la mosca. No se va. Es una mancha. Se restriega y no se borra.

—Animal maldito. Me hizo el daño.

Siente malestar y pesadez. ¿Cuánto tiempo estaría aquella mosca azul metiéndole el daño por las venas de la nariz?

Se levanta pesadamente. Siente el mal que le anda por dentro. Ensarta en el palo el atadijo de trapos donde lleva sus cosas y se lo tercia al hombro. Se echa el sombrero hacia el cogote. Sale de la sombra del árbol hacia el sol y arrastrando un poco los pies coge la vereda.

Había caminado más despacio que de costumbre. Cada vez que hallaba un árbol se paraba a refrescar. Se sentía fatigoso y febril.

Tenía en los oídos un zumbido parecido al vuelo de la mosca azul.

De lejos divisó el rancho de María Chucena y el blanquear de las gallinas en el patio.

—María Chucena me puede dar alguna toma. Si tuviera un guarapo de raíz de mato me pondría bueno en un saltico. Eso es como con la mano.

Había llegado al patio y debajo de un taparo espeso se detuvo de nuevo. Las gallinas escarbaban y picoteaban en el suelo. Un pavo se hinchaba y deshinchaba ruidosamente. José Gabino escupió la espuma seca que tenía en la boca.

Sentía la cosquilla del hambre en las encías. Aquella gallina blanca en un buen caldo lleno de medallones de grasa. Aquel pavote asado. Se lo iría comiendo hasta dejar los huesos limpios.

En otros tiempos hubiera podido de un salto echarle mano a aquella gallina que estaba allí junto a él picoteando en la raíz del taparo. Pero ahora no podía. Estaba muy pesado. La gallina hubiera revoloteado alborotando el patio.

Pero quien quita. Casi sin darse cuenta se fué agachando. Estiraba la mano suavemente hacia la gallina, como cabeza de culebra. Un poco más y estaría en posición de lanzar el manotazo y agarrarla por el cuello.

—Guá, José Gabino, ¿qué hace ahí tan callado?

Era la voz de María Chucena que salía del rancho. Escondió la mano con rapidez y fingiéndose más dolorido dijo:

—Aquí he venido arrastrándome, para pedirle un guarapito.

La india María Chucena lo conocía bien.

—Está bueno. Pero no se me le acerque mucho a las gallinas, José Gabino. Entre usted y los zorros no van a dejar pavo ni gallina por estos campos.

Se sonrió disimulando. Veía a la india rolliza y prieta que se había ido acercando con cara burlona y desconfiada.

Mientras se levantaba le dijo una de esas cosas que repetía con frecuencia en casos semejantes, y que no sabía si eran suyas o si las había oído de otros.

—Si eso no es verdad, María Chucena. Maldades de la gente. Yo no me robo los pavos ni las gallinas. Lo que pasa es que se vienen conmigo por su gusto.

—¿Por su gusto, José Gabino?

Iban caminando hacia el rancho.

—Sí. Yo les converso y nos entendemos.

Empezaba a sonreír mientras hablaba y veía de reojo a la india María Chucena que sonreía también.

—Yo no hago sino decirles: "Pavitos, ¿nos vamos?" Y ellos contestan ahí mismo ligerito: "Sí, sí, sí".

María Chucena se sacudía de risa.

—"Qué llevamos de avío?" "Fiao, fiao, fiao". "Y si nos van a coger?" "Huir, huir, huir. . ."

María Chucena riendo entró al rancho a buscarle el guarapo. El se sentó en el travesaño del quicio.

—¡Ah José Gabino éste! Siempre con sus cuentos y sus marramucias.

Cuando regresó con el guarapo José Gabino estaba limpiando con un trapo una sortija de metal amarillo que le brillaba en la oscura piel de un dedo.

—¿Y esa sortija es de oro?

—¿Y de qué va a ser, pues? respondió en forma evasiva.

—¿Por qué no la vendes José Gabino, en vez de estar pasando tanta hambre y tanto trabajo?

Mientras tomaba a sorbos la caliente infusión, el hombre hablaba:

—Vender yo esta sortija, María Chucena. Eso no es posible. Primero me muero de hambre diez veces. Esa me la regaló nada menos que el General Portañuelo. Sí señor. Después de la pelea del zanjón.

Entornaba los ojos como reconcentrado en el recuerdo.

—Ese día se peleó muy duro. Yo mandaba una guerrilla. Hubiera visto usted a este servidor entrándole al plomo. Yo no digo nada, pero el mismo General Portañuelo, cuando me dió la sortija, le dijo a toda la gente: "Yo he visto hombres guapos, pero lo que es a José Gabino hay que quitarle el sombrero".

María Chucena no le creía nada.

—Yo no sabía que también habías sido militar. Yo sabía que habías sido policía en el pueblo. Y también te conocí cuando andabas con una petaca de mercancía vendiendo por las casas.

—Es que yo soy toero, María Chucena. De todo he hecho un poquito.

Le volvía el malestar y el zumbido. Terminó de tomarse el guarapo.

—Estoy mal. Al mediodía me picó una mosca azul en el potrero. Ya se me formó la mancha en la nariz. Tengo el cuerpo todo cortado, como si estuviera prendido en calentura.

Pero ya María Chucena ni le contestaba, ni le hablaba. Había recogido el pocillo vacío y estaba como aguardando a que se fuera.

—Ya como que es tiempo de que siga, dijo el hombre levantándose. Andando ligero tengo tiempo de llegar al pueblo antes de que me coja la noche. Pero qué voy a andar ligero con esta pesadez que me ha entrado. Me cogerá la noche donde Dios quiera. Vámonos andando José Gabino, que el que camina no estorba y barco parado no gana flete.

No hubo despedida. La mujer lo vió atravesar por entre las gallinas y no se metió para adentro hasta que lo vió tomar el camino y alejarse.

MIENTRAS caminaba sentía un frío doloroso en los huesos. Se arrebujó en el saco y hundió las manos en los bolsillos. Eran hondos, deformes y alcanzaban toda la extensión del forro. Las manos tropezaban con cosas duras y blandas de distintas formas. Llaves viejas, papeles, semillas, mendrugos, corchos.

Aquel era el saco de la quincalla. Ya tampoco tenía color ni forma. El turco Simón se lo había dado junto con el cajón de buhonerías. Se podía entrar en las casas, hablar con las mujeres, echarle el ojo a las cosas buenas que podían estar sueltas, conocer los cuentos de todos los vecindarios.

A veces le sonaban aquellos bolsillos llenos de monedas. Se asomaba al patio, ponía el cajón en el suelo, le hacía cariño al perro, hasta que se oían las chancletas de la mujer que venía de la cocina.

Empezaba entonces aquella larga discusión y aquel regateo y aquellas cuentas difíciles que había que sacar con lápiz en un ladrillo.

Empezó a oír una campana. Era la campana de un arreo que venía por el camino. Seis burros y dos arrieros. Lo alcanzaron.

—Buen día.

—Buen día.

—¿Como que van para el pueblo?

—Vamos para el pueblo a coger carga para regresar con la fresca de la madrugada.

—Ajá. ¿Y de dónde vienen?

—Somos de la Cortada.

—Cómo no. Conozco mucho el punto. Allí estuvimos acampados cuando la Miguelera.

Ya se le empezó a soltar la lengua a José Gabino.

Pero el malestar lo dominaba.

—Pero eso era cuando estaba muchacho. Ahora ya estoy viejo carranclo y no sirvo para nada.

Poco hablaban los arrieros.

—Esta mañana me picó una mosca azul y tengo ese cuerpo echado a perder. Si me dejaran montar en uno de estos burros hasta el pueblo sería un favor que se los pagaría Dios.

Los arrieros lo ayudaron a montar en el burro campanero. Se acomodó en la enjalma con dificultad, sentado de lado. Mientras procuraba asegurarse mejor tropezó su mano con una botella pequeña que venía atada a un extremo de la enjalma. Ya no quitó la mano de allí y al tacto fué recorriendo la atadura.

La tarde que estaba en su última hora se había hecho más clara, alta y transparente. José Gabino había empezado a quejarse a ratos, pero no dejaba de hablar.

—Yo no sé cómo me pudo picar esa bicha. Y esa picada es gusanera segura. Si me hubiera podido tomar un guarapo de raíz de mato.

Uno de los arrieros le respondió:

—Sí señor. Muy buena es la raíz de mato para las picadas. Pero también es muy buena la oración de San Joaquín. Yo he visto curar mucha gusanera hedionda con esa oración.

José Gabino se mecía pesadamente sobre el burro. La mano seguía recorriendo la atadura y la botella. El dedo grueso oprimió las hojas frescas que tapaban el gollete.

—Tenga mucho cuidado con la luna, decía el otro arriero. Tápese bien. Porque si le da la luna se le pasma el mal. Ya está saliendo por la punta del cerro.

José Gabino se llevó la mano a la nariz. Olía a aguardiente. Era aguardiente lo que tenía la botella.

Se estaban aproximando al pueblo. Se veían las oscuras arboledas y se oían los ladridos de los perros de los primeros ranchos. Ya casi era de noche.

La mano de José Gabino trabajaba rápida en desatar la botella.

—Yo conocí mucho a un hacendado de La Cortada. Ese era el hombre al que le he visto las mejores mulas. Y mire que yo sé de bestias. Tenía una mula rosada que era una señorita por el paso. ¡Qué animal tan fino!

Ya había desatado la botella y con disimulado movimiento la echó en el profundo bolsillo de su saco.

Estaban en las primeras casas.

—Yo aquí me quedo. Muchas gracias por el favor y que Dios los lleve con bien.

Los arrieros lo ayudaron a bajar, y siguieron con su recua.

Ya estaba más oscuro. Pero la luna que subía iluminaba el pueblo. José Gabino sacó la botella y se empinó tres grandes tragos. No había más. Esgarró con estruendo, escupió y lanzó lejos la botella.

Se veían las luces de la plaza.

Y se divisaba gente a la puerta de la pulpería. Por allí cerca andarían los muchachos correteando.

Al verlo empezaría la grita:

—José Gabino, ¡ladrón de camino!

No se sentía con ánimos de defenderse. Eran ganas de descansar las que tenía. Ganas de echarse. En la brisa venía un turbio olor de melaza. Venía del trapiche del paso del río. Allí estarían las bagaceras repletas de bagazo mullido.

Hacia allá se encaminó por una calleja honda y sola como una acequia seca. Arrastraba los pies pesadamente y el malestar lo envolvía como niebla.

—Ah malhaya. Ya no puedo ni con mi carapacho.

A la luz de la luna ya veía la gruesa torre del trapiche y los oscuros techos aplastados. Una lámpara lucía por entre una puerta lejana. Se oían ladridos de perros. La bagacera blanqueaba a la sombra de un cobertizo.

Allí se llegó y se tendió José Gabino. Puso al lado el palo. Sacó el atadijo que llevaba al extremo de él y estuvo hurgando un rato. Aquello frío y redondo era una medalla del Carmen. Hizo el gesto de santiguarse. Aquello duro, liso y puntiagudo era un colmillo de caimán. Muy bueno contra la guiña y la mala sombra. Allí estaban también los dados. Habían sido de un francés cayenero que los sabía componer muy buenos. Y aquel pequeño disco grueso era una piedra de zamuro. No había mejor talismán. Se lo había curado la bruja de Cerro Quemado. Aquellas eran unas hojas secas de borraja. Aquel era tabaco en rama. Las barajas. Se le había perdido la sota de bastos. La navajita. El espejito.

Pero no tenía raíz de mato.

—Cuando al mato lo pica la culebra sale derechito a buscar la raíz, la muerde y no le pasa nada.

Estaba tendido largo a largo y ya no hurgaba más en el atadijo. El tibio aroma del bagazo le aumentaba el sopor.

—José Gabino se va a morir de mengua. Clavó el cacho José Gabino. Lo picó la mosca azul. José Gabino, ladrón de camino. Faltos de respeto. Un hombre como yo. Faculto y completo. Ahí, botado en la bagacera. Y tanto vagabundo acomodado. Ah, mundo. Un hombre dispuesto para todo. Lo mismo para un barrido que para un fregado.

—Eso es mentira, José Gabino. Eso es mentira. No sirves para nada. Tú no eres sino un viejo borracho. Enemigo de lo ajeno. Ladrón. Ladrón de camino. Esa sortija no es de oro. Esa sortija no te la dió ningún general en ninguna guerra. Es de cobre y tú te la robaste creyendo que era de oro. Pero es de cobre. De cobre hediondo. Huele para que veas. No sirves para nada José Gabino. Para robar y decir mentiras.

—Se va a morir de mengua José Gabino. Se va a morir de mengua. Lo van a encontrar tieso como un perro en la bagacera. Así no se muere un hombre. Con tanto frío. Con tanta tembladera. Virgen del Carmen no me desampares.

El traqueteo de un carro de bueyes lo despertó. La mañana estaba clara. Cantaban gallos.

José Gabino se sentó entre los bagazos. Todavía sentía un poco de pesadez. Recordaba vagamente la noche y el día anterior.

Se sentía liviano y como con pocas fuerzas.

Todo le parecía reciente y fresco.

—Bien malo estuve anoche.

Allí cerca negreaba el sombrero.

—El sombrero del circo, José Gabino.

Se acordó de la mosca azul.

—Fué aquella mosca azul.

Entornó los ojos para mirarse la nariz. No se le veía mancha. Toda estaba roja y lustrosa. Respiró profundamente, conteniendo el aire en el pecho.

Alcanzó con la mano un pedazo de caña cortada. Sacó del atadijo la navaja, le quitó la corteza, y empezó a mascar con avidez la pulpa blanca y jugosa. El líquido dulce le corrió por las fauces resecas.

Estuvo mascando un largo rato. Después se levantó, se acomodó el traje, se puso el sombrero, se terció a la espalda el palo con el atadijo, y tomó hacia el camino.

La mañana nueva se extendía por la inmensidad de caña, por las arboledas, por los cerros.

Pasaba una carreta de bueyes.

—Me deja montarme, jefe.

El gañán lo ayudó a montar.

Se sentó de espaldas en el extremo trasero, con las piernas colgando. Veía el camino salir lentamente por debajo de la carreta. Por debajo de sus pies. Su sombra se proyectaba sobre el borde cuadrado de la carreta, y arrastraba por el camino.

Iba como sosegado y en paz.

Al rato alzó la voz, entre el traquetear de las ruedas.

—¿Este no es el camino de La Quebrada?

En el villorrio de La Quebrada debían estar en las fiestas patronales. Cohetes. Campanas. Fritangas. Gentío.

—No. Este es el camino de La Concepción.

Volvió a quedar en silencio otro rato. Por un lado fué asomando un rancho. La cerca de un corral. Muchas gallinas. No se veía gente.

Los ojos se le iluminaron. Con un movimiento ágil José Gabino se deslizó del borde de la carreta y vino a quedar de pie en el medio del camino. . .

Enero, 1949.

ARTE Y CIENCIA DE AYALA

Acaba de publicarse en Buenos Aires un volumen de novelas, *Los Usurpadores* (Ed. Sudamericana, 1949), seis episodios siniestros de la historia española seguidos de un "Diálogo de los muertos" que se llama Elegía española. El autor de ese volumen es seguramente uno de los artistas más finos y más poderosos entre los que manejan hoy la lengua castellana. Se revela eso de inmediato desde la primera página de la novela dedicada al santo enfermero Juan de Dios, en la cual, el recuerdo del retrato del Santo, colgado en la pared de la casa paterna del autor, le revive la conciencia de que "ha pasado tiempo. Ha pasado mucho tiempo: acontecimientos memorables, imprevistas mutaciones y experiencias horribles. Pero tras la tupida trama del orgullo y honor, miserias, ambiciones, anhelos, tras la ignominia y el odio, y el perdón con su olvido"... De este modo, la historia de los odios sangrientos entre dos hermanos puede terminar con la glorificación del santo que los reconcilió "...recordaron entonces con testimonios varios que el día de la venida al mundo de este bien aventurado Juan de Dios, entre otros prodigios, se había visto una gran claridad en el cielo, y las campanas de la iglesia repicaron sin que nadie las tañese".

El autor de *Los Usurpadores* domina la lengua, y no sólo la de períodos renacentistas a la manera de los dos Luises, sino también varias otras. Hablando, en la novela "El Hechizado", de la prosa de un supuesto manuscrito que está utilizando, afirma que en ella "podrían distinguirse ocurrencias, giros y reacciones correspondientes a dos, y quién sabe si a más estratos; en suma, a las actitudes y maneras de diversas generaciones, incluso, anteriores a la suya propia". En la prosa de *Los Usurpadores* también se descubren "actitudes y maneras de diversas generaciones, incluso, anteriores a la suya propia". Novelas históricas, sí, pero no historicistas. El gran problema de la novela histórica —¿Ficción o Verdad?— no existe para este autor, como tampoco para su precursor barroco, Cristóbal Lozano, que narró la historia de *Los reyes nuevos de Toledo* y *las soledades de la vida y desengaños del mundo.* Pues no es "historia" aquello que continúa conviviendo con nosotros; y, conforme a la frase de Hofmannsthal que Du Bos cita, "en el Espíritu todo está siempre presente": la experiencia dolorosa de esta generación que canta en el "Diálogo de los muertos" su "elegía española",

así como la experiencia milenaria de muchas generaciones españolas "anteriores a la suya propia", experiencias fratricidas, como el abrazo mortal de dos reyes, que dió título a la última novela del volumen, "El abrazo". El libro entero huele a sangre, sangre de asesinatos, fratricidios, sublevaciones, ejecuciones, patíbulos y descuartizamiento de cuerpos y de la patria. La "Elegía española", en fin, se inspiró en el último ejemplo del abuso de poder, de aquello de que, en una de las novelas dice un anciano que ha experimentado cinco generaciones de reyes: "Hartos son, en verdad, para una vida cinco reinados, y difícil de soportar la variedad de su poder". De ahí, si no fuese ya la lengua, y si ignorásemos la firma, se sacaría la conclusión de que el autor de *Los Usurpadores* es español. Para él, coterráneo de los de la Federación Anarquista Ibérica, todos los que detentan el poder son en alguna manera usurpadores. Detrás de esos relatos se esconde una verdadera "teoría del Poder" —¿y quién dice que el autor de *Los Usurpadores* no la haya desenvuelto?

Pues —guardé para los lectores la sorpresa que yo también tuve— el autor de esas novelas terribles y de la Elegía española, tan profundamente sentida, es el mismo Francisco Ayala que nos dió la mayor obra sociológica que existe hasta hoy en lengua española (*Tratado de Sociología,* 3 vols., Losada, 1947); obra de gran importancia sistemática y bibliográfica, y de rara originalidad, interpretación sociológica de la propia sociología.

La Sociología es ciencia moderna, diríase la más típica de nuestro tiempo. Si bien ha abandonado ha mucho los caminos de Comte, aun se resiente de sus orígenes: ciencia de los grupos sociales, nacida cuando la Revolución Francesa había destruído los grupos autónomos de la Sociedad, dejando subsistir tan sólo la encarnación del Poder Social, *sans phrase* el Estado. (V. R. A. Nisbet: *The French Revolution and the Rise of Sociology,* en "American Journal of Sociology", XLIX/2, sept., 1943). La Sociología es, por lo tanto, el producto de la crisis de una sociedad, o anarquizada, o si no, tiranizada, producto de una crisis de la que pretende ser la solución y casi el triunfo justificándola. Mas no consigue transformarse en ciencia pura —teórica y desinteresada—, porque está a su vez dominada por los métodos y hábitos del cientificismo instrumentalista, llegando en fin a suministrar pretextos ideológicos para aquellas "variedades de poder" que son tan difíciles de soportar". De ahí que el concepto del "Poder", que constituye el objeto de los movimientos históricos, precise de nueva formulación, no de definición lógica, porque no se trata de fenómeno racional, sino empírica, fruto de la experiencia ("difícil de soportar") de muchas

"generaciones, incluso, anteriores a la suya propia". Esa definición se patentiza en la novela "Los impostores", relativa al famoso Pastelero de Madrigal que pretendió ser el rey don Sebastián de Portugal, desaparecido en la derrota de Alcazarquivir, en Africa; el pretendiente acabó en el patíbulo, como impostor, pero hasta hoy nadie sabe si fué impostor o rey —y la novela se llama "Los impostores" —en plural— porque aquella duda puede surgir cuando, no importa quien sea, detenta el poder. El poder tal vez sea siempre ilegítimo. No valdría de nada examinar aquí hechos, que éstos también son construcciones del espíritu inventivo. En la novela "El Hechizado" el narrador examina en vano el viejo manuscrito de un español de las Indias que solicitaba audiencia al "hechizado" rey don Carlos II, último vástago de la Casa de Austria; no consigue descubrir el asunto de la audiencia —porque no lo tenía—. Tan absurdas eran las interminables gestiones kafkainas de aquel "indio" en la burocracia, y en los corredores del Palacio, como era absurdo el Poder en manos de un débil mental coronado. El Poder es abuso hasta en manos de un impotente. Son, todos ellos, usurpadores. Fué sabio, tan sólo, el monje y rey *malgré lui,* en la novela "La campana de Huesca", que mandó ejecutar a los vasallos de su Corona sólo para poder abdicar de ella; porque "su vocación no era esa", y sí otra, espiritual. La última sería la anarquía —más, dominada por el Espíritu—.

En la Sociología de Francisco Ayala el Espíritu es también hecho fundamental, axiomático, domesticando el proceso histórico-social de la lucha de los "poderes" mediante sus brazos Cultura y Civilización, que fundan el Orden; así como el bienaventurado mendigo Juan de Dios, en la novela que le debe el nombre, reconcilió en sus brazos a los hermanos enemigos; y entraron en la Orden de los Hermanos Hospitalarios, y se hizo "una gran claridad en el cielo".

Pero eso ya no es ciencia de sociólogo, ni arte de poeta; es, sí, el fruto de arte y ciencia: la sabiduría. Sólo que la sabiduría del español Francisco Ayala no es privilegio de los orgullosos, sino consolación de los humildes; aquel estoicismo que es la filosofía nacional del pueblo español, inspirando al erudito del *Tratado de Sociología* las frases lapidarias que rematan la Elegía española del poeta Ayala: "Queda el inocente valor de los soldados. La callada paciencia de los viejos. La fe sin esperanza. La obstinación sin salida. La virtud sin loa. El deber sin reconocimiento y el sacrificio sin premio". Y esta sabiduría, nutrida de sensibilidad poética y de clarividencia científica, que permite a los españoles soportar "la tupida trama del orgullo y honor, miserias, ambiciones, anhelos", hasta quedar reconciliados en fin por el "perdón con su olvido".

Otto María CARPEAUX.

PASTORAL

La lectura de *Pastoral* * provoca el impulso de trazar únicamente elogios, por el placer que produce, al avanzar entre imágenes que se enlazan armoniosas. Quien quiera analizarlo, tendrá que detenerse en su estructura, a riesgo de repetir el ademán inútil del que pretende sujetar lo inasible.

Pastoral es un sostenido, ingenioso juego de la inteligencia. En la sonora ondulación de sus versos, la palabra confina con la música: el título y la división en tres tiempos, descubren tal propósito. El lector se desliza de estrofa en estrofa, dentro de un delicado ambiente poético; va por un mundo soñado, de preferencia vegetal, en el que le seducen las imágenes abstractas.

Alternan allí personalizaciones y despersonalizaciones; de Garcilaso y Góngora, se salta a Mallarmé y Valéry, en el airoso alarde; recrean el oído vocablos en los que descubriría afinidades la semántica —voces emparentadas por sutiles analogías y resonancias—, en ese orbe que preside una disciplinada simetría: fijo número de versos e invariable arquitectura de las estrofas, que alcanzan el mismo número, en los tiempos I y III, y en las que se renuevan los moldes clásicos. De las octavas reales proceden las irreales octavas del tiempo II —suelto el primer endecasílabo—, agrupadas de cuatro en cuatro estrofas.

Con secreto artificio, en su aparente libertad, se suceden las metáforas. Esta poesía rehuye la anécdota: Sara de Ibáñez se ha desligado ya de lo transitorio, que aun aparecía en su anterior volumen —*Hora ciega*—, para adelantar desasida de lo cotidiano. Si usa la palabra "guerra", es con una acepción que la aleja del presente afrentoso.

De seguro ella prefiere que para llamarla se emplee el término "poeta", en vez de la voz femenina, porque en *Pastoral*, sin prescindir de la gracia y finura propias de una mujer, adopta al hablar en primera persona las terminaciones del masculino, que convienen al supuesto protagonista de este poema —retorno a lo pastoril, sin ligas con los convencionalismos de la bucólica neoclasicista.

---

* SARA DE IBÁÑEZ. *Pastoral*. Ediciones *Cuadernos Americanos*. México, 1948. 94 pp.

Fiel a ese propósito, incierta entre el placer y el dolor, su mente va con ligereza; mas sin salir del límite que voluntariamente ella se impuso, quizás como reacción contra la libertad, estéril por desmandada, de épocas precedentes.

Si alguien busca, dentro de una expresión que da enérgico impulso a verbos pasivos, algo concreto, sugerente, lo hallará en este pasaje (3 VI):

No huyas, palomica, entre los setos.
Soy yo, el oscuro tañedor de cañas,
el mínimo pastor de pies inquietos.

Tú asientes con praderas y montañas
a esta crecida del tesoro infuso
que ardiendo en flor gobierna mis entrañas.

La centella leal en que te asomas
blancos temblores en mi canto puso:
aun gira entre los mirtos inconcluso
oliendo a vaga sangre de palomas.

Yo rabadán de silbos y de brumas
partí contigo el viejo paraíso
al pulcro resplandor de tus espumas.

Tú sola quedas donde Dios te quiso.
Yo mendigo en el cerco de tus plumas.

Aquí el castellano se ha hecho apto para dar calidades y matices sin precedente en la lírica.

Hay algún verso como éste, en el que los acentos caen sobre la misma vocal y producen el efecto musical buscado:

Yo que en la luz las ubres rubias hube

y aliteraciones afortunadas, en otros.

Sara de Ibáñez maneja en *Pastoral* un restricto vocabulario que se caracteriza por el uso de ciertas voces —las preferidas—, en las cuales insiste sin que el número varíe, como: flauta, panal, trigo, sangre, pez, rosa, huesos, niebla, espuma, cordero, golondrinas, llagas, árbol, latidos, alas, miel, entre los sustantivos; áridos, salobre y pálido, entre los adjetivos; inaugurar y advertir, entre los verbos. Esa sencillez nutre su poesía.

Francisco MONTERDE.

SUMARIO

Printed in Mexico.